ISSN 0034 - 4486

Renovatio

Ottobre - Dicembre 1984 - anno XIX - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Ottobre - Dicembre 1984 - anno XIX - numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* Il Convegno Ecclesiale Italiano

SAGGI:

489 **Luigi Iammarrone** - La cristologia di E. Schillebeeckx (parte VII)

ARTICOLI:

539 **Piero Cantoni** - *Novus Ordo Missae* e fede cattolica (introduzione)

549 **Pier Carlo Landucci** - Vita, casualità e causalità

563 **Gaetano Chiappini** - Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila - Le « Moradas del Castillo interior » (parte IV)

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

587 **Gavino Manca** - Il «giusto» salario e un intervento di Angelo Costa

LIBRI - Rassegne:

593 « La crisi dello scientismo. Riflessioni su K. R. Popper, il neoempirismo e il razionalismo critico » di N. Petruzzellis *(Andrea Dalledonne)* - « Ebraismo e cultura: il "caso" Elie Wiesel » *(Aldo Ceresa - Gastaldo)* - « Cultura e libri » *(Giovanni F. Ricci)* - « Molteplicità delle S.S. Messe nella Concelebrazione » *(Pier Carlo Landucci)*

POSTILLE:

617 Il Ketman *(Ferruccio Mazzariol)*

LIBRI - Recensioni:

620 La « Collana di testi patristici » dell'Editrice Città Nuova *(Aldo Ceresa - Gastaldo)* - « Consagrado a Dios en la clase obrera » di F. Suazo *(Alessandro Massobrio)* - « Recenti volumi della nuova "Corona Patrum" » *(Aldo Ceresa - Gastaldo)*

PORTUS MUSARUM:

623 **Alberto Boldorini** - Il « contemptus mundi » in una breve antologia tanatologica medievale

ANTOLOGIA:

633 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte IX)

ABBONAMENTO 1985

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1985 sono così stabilite:*

Italia	lire	12.000
Estero	lire	15.000
Sostenitore	lire	25.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Il Convegno Ecclesiale Italiano

E' stato indetto, vi sono chiamati ecclesiastici, religiosi e religiose, fedeli laici. Deve assolutamente riuscire bene, perché una manifestazione di questo genere mal riuscita peserebbe sul domani.

La nostra Rivista partecipa a questa ansia di bene ed è in questo intento che propone alcune riflessioni...

La « riconciliazione » è la via alla comunità, pertanto la deve precedere. Se non si arriva alla precisazione concreta della riconciliazione, le considerazioni resteranno generiche, tanto più che una riconciliazione costa e sarà fatto il gioco di coloro ai quali piacciono i convegni che non obbligano a sacrifici.

Vediamo dunque chi c'è da riconciliare ed in che cosa.

Cominciamo da chi è vicino: per i lontani tutto facilmente sfuma. Nella Chiesa c'è da riconciliare « conservatori » e « progressisti ». E' qui dove occorre la pace. La dialettica dei due termini, a guardarsi intorno, ripropone la caccia alle streghe, il sudario funebre che copre non dicibili evasioni. E qui come si fa la riconciliazione? Accettando l'unico Maestro che esista in assoluto: Gesù Cristo; cacciando fuori tutti i presunti sostituti... Et reliqua!

Mettiamo una buona volta pace tra quelli che vogliono la Messa di San Pio V e quelli che la considerano una catastrofe e che, poveretti, non si accorgono neppure che esistono questioni e preoccupazioni ben più gravi. Per questo, costoro possono diventare i più difficili ad una riconciliazione. Et reliqua!

Vediamo di mettere d'accordo tra loro quelli che reggono i popoli: non riescono spesso a vedere neppure quale sia il bene comune. E' affare difficile, ma presso Dio, pregando, soffrendo ed offrendo si può trovare! Et reliqua!

Ci sarebbe da mettere d'accordo mariti e mogli; dacché si è prospettata, in fondo ad una breve strada, la finestra aperta del divorzio, non si capiscono e non si perdonano. C'è la risorsa del divorzio e per questo non val la pena di sopportare tanti guai. Et reliqua!

Avvertiamo che l'elenco dei riconciliandi è tutt'altro che completo.

Veniamo a parlare della « Comunità degli uomini ».

Già si è detto che la « riconciliazione » la precede. Comunità si ha quando esiste tra più uomini qualcosa di comune che li lega.

Se manca il qualcosa di comune che leghi, come si costruisce una comunità?

Il qualcosa di comune cosa mai sarà? La Fede, qualcuno risponde e ben a ragione. Bisogna aggiungere che c'è qualcosa però che nel complesso della Fede va sbalzato per evitare di restare nel vago. Sono i precetti della carità e del perdono. Si osservi che al primo si è abilmente (per evadere) sostituito il concetto di solidarietà, la quale sta alla carità come la leucemia alla salute, e che per il secondo si è fatto di peggio: nessuno o quasi ne parla.

Perché si è detto questo? Perché non è mai male richiamare a verità fondamentali. Se queste regneranno, si sentiranno, al Convegno, interventi seri e costruttivi. Infatti il pericolo è che si offrano balconate agli autoespositori e che non tutti parlino dopo aver bene riflettuto e dopo aver fatto un atto di Fede illuminata.

E' l'augurio che bisogna fare ad ogni assemblea di questo mondo.

LA CRISTOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX

(parte settima)

5. *La creazione e la salvezza cristiana.*

Qual è, per il nostro A., il rapporto tra creazione e salvezza cristiana? Considerando il pensiero del nostro A., quale risulta anche dalle conclusioni del suo volume: *La questione cristologica,* si ha la netta impressione che egli non faccia consistere « la salvezza dell'uomo nell'alleanza, *nella comunicazione di Dio come Egli è in se stesso.* La vita eterna, assoluta, alla quale Dio ha ordinato il genere umano, consiste nella conoscenza del vero Dio (Gv 17, 3). Ora tale conoscenza non significa un itinerario puramente intellettuale, ma un'esperienza, una presenza intima, una comunione vitale. Il Dio di cui la Scrittura dice che si dà così assolutamente è il *Padre,* ma questa donazione non si effettua senza la mediazione di due termini distinti: il Padre si rivela attraverso la perfetta immagine, cioè il Logos, che è suo Figlio; e a sua volta, il Figlio si lascia illuminare, cioè conoscere, per mezzo di un terzo termine, lo *Spirito,* veramente altro, « l'altro Paracleto », la cui missione è di farci entrare in ogni verità, in ogni intelligenza del messaggio di Gesù » (26). Così possiamo dire che la *fede* trinitaria consiste prima di tutto nel riconoscimento di una Trinità « economica », cioè applicata a realizzare la salvezza, a condurre a termine la comunicazione

---

(26) L. MALEVEZ, *L'existence chrétienne dans sa relation à l'Esprit* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 45 (1969) 380 - 93.

assoluta di Dio. E in questa Trinità « economica » ci è dato immediatamente di riconoscere la Trinità immanente, l'esistenza in Dio stesso di tre Persone consostanziali e coeterne, le quali sono assolutamente indipendenti dalla loro presenza contingente nel cuore dell'umanità creata da salvare.

La Scrittura ci dice pure espressamente che per mezzo di Cristo i suoi seguaci sono stati resi « partecipi della natura divina » (2 Pt 1, 4). Tutto questo avviene mediante la grazia santificante, che « è la partecipazione alla natura di Dio; ma la natura di Dio è l'Atto puro della conoscenza e dell'amore, ossia della generazione del Verbo e della spirazione dello Spirito Santo, poiché in Dio « idem est esse et operari »... Se noi siamo il « locus » dell'operazione trinitaria ... lo è perché la Trinità prende possesso delle nostre potenze all'infinito della conoscenza e dell'amore per farci partecipare al suo essere di conoscenza e di amore, prima *ontologicamente* con la possibilità, poi della partecipazione *psicologica* conscia alla conoscenza e all'amore di Dio stesso, cioè alla conoscenza che Dio ha di se stesso nella generazione del Verbo e all'amore di Dio amante se stesso nella spirazione dello Spirito Santo » (27).

Ora, Schillebeeckx non parla affatto della salvezza cristiana intesa in questo modo dalla Scrittura. Egli sostiene che la salvezza cristiana è positivamente indefinibile e indeterminabile. « Sono stati soprattutto i Padri greci a parlare di *divinizzazione* dell'uomo, intesa come partecipazione di grazia alla vita propria di Dio. In tal modo, però, essi hanno espresso in altre parole l'indefinibilità del futuro definitivo della vita umana per grazia. Infatti noi non possiamo ricavare dalla nostra storia che continua un concetto atto ad esprimerci, in definitiva, ciò che possa significare « essere - uomo », come neppure un concetto a-storico di ciò che propriamente significhi « essere-Dio » di Dio (come salvezza degli uomini). « Divinizzazione dell' uomo per mezzo della grazia » non significa altro se non l'indefinibilità del fatto che Dio è la *salvezza degli uomini* » (28).

Lo stesso pensiero viene ribadito dal nostro A. in *La questione cristologica* c. 6 (pp. 136-56) il cui titolo è: *Il regno di*

---

(27) L. VEUTHEY, *L'unione con Dio* in *Miscellanea Francescana* 48 (1948) 284-85. Lo stesso A. ha scritto con profondità sullo stesso argomento: *La vita della grazia nell'esperienza mistica di S. Veronica Giuliani* in *Vita Cristiana* 15 (1943) 481-89; 566-89; *Il mistero del reale*, Roma 1960, pp. 100-24. Non condividiamo alcune vedute dell'A.

(28) *Cristo. Storia di una prassi*, p. 935.

Dio: creazione e salvezza. In esso l'A. esclude l'alternativa: liberazione politica o liberazione mistica pronunciandosi per *l'integrità* dell'uomo. Parlando dell' *inesauribile eccedenza* della *creazione* e della *eccedenza escatologica,* l'A. non fa il minimo accenno alla grazia quale misteriosa e reale partecipazione dell'uomo alla vita trinitaria, che è l'essenza del contenuto della rivelazione cristiana. Il contenuto di questi temi, per l'A., è sempre la creazione, la quale sarà portata da Dio in Gesù all'ultimo compimento all'inizio dell'era escatologica, ma nulla è detto circa la natura della vita eterna di cui godrà l'uomo salvato. L'A. parla della indefinibilità della salvezza definitiva, limitandosi a citare il testo dell'Apocalisse (21, 3-4) in cui si afferma che Dio dimorerà con gli uomini e che la situazione che affligge attualmente l'umanità scomparirà per sempre. Ma quale senso ha la frase: « Egli sarà il Dio — con — loro »? In che cosa consisterà la vita di Dio con l'uomo salvato e dell'uomo salvato con Dio? La Scrittura non tace affatto su questo argomento! Come mai l'A. non ha sentito il bisogno di approfondire teologicamente la natura della salvezza « cristiana »?

Anzi sembra che l'A. abbia voluto attualizzare pienamente il contenuto (l'« interpretandum ») quale risulta, a suo giudizio, dalla pluralità delle interpretazioni neo-testamentarie della salvezza, *inculturandolo* nella concezione attuale della salvezza come viene presentata dai diversi movimenti di liberazione e di emancipazione. L'A. ritiene pertanto che i nostri contemporanei possano arrivare alla intelligenza della salvezza in Gesù, istituendo una correlazione critica tra l'esperienza neo-testamentaria e le nostre attuali esperienze che in quanto tali *codeterminano* l'odierna comprensione della redenzione. Poiché la domanda sul futuro dell'uomo e sul suo destino rappresenta il vertice dell'odierna autocomprensione dell'uomo, il nostro A. ritiene di dover delineare, sullo sfondo della fede nella creazione, una giustificazione del modo di intendere la salvezza da parte di Dio in relazione al problema della sofferenza dell'uomo e una giustificazione critica del modo come ci dobbiamo rappresentare l'integrale liberazione umana.

Ora per presentare ai nostri contemporanei il problema della salvezza in Gesù non è sufficiente fermarsi sul tema della *creazione,* poiché questa, come abbiamo rilevato, è stata da Dio realizzata non in sé e per sé, ma in vista di una elevazione alla partecipazione della *gloria* (attributi e perfezioni) di Dio come Egli è in se stesso.

Le espressioni bibliche sulla grazia, quale partecipazione del-

l'uomo alla vita stessa delle Persone divine, non sono riducibili e interscambiabili con la felicità dell'uomo sia pure intesa in modo definitivo, *ma nel solo piano della creazione.* Non basta affermare che la salvezza definitiva « non potrà essere di questo mondo » e che sarà opera di Dio, ma bisogna anche specificare di che natura essa è, cioè in che cosa consiste. Spiegando il contenuto della salvezza ai nostri contemporanei, non dobbiamo limitarci a dire loro che la salvezza definitiva consisterà nella eliminazione delle malattie, delle ingiustizie, del pianto, del dolore e della morte e nella liberazione dal peccato, ma dobbiamo aggiungere l'inesauribile forza del *positivo,* e cioè che tutto questo sarà reso possibile dalla piena partecipazione dell'uomo salvato alla vita stessa di Dio. La felicità escatologica sarà la piena ed eterna divinizzazione dell'uomo. Non risponde affatto alla verità l'affermazione del nostro A. secondo cui sarebbero stati « i Padri greci a parlare di una *divinizzazione* dell'uomo, intesa come una partecipazione di grazia alla vita propria di Dio ». Il termine *divinizzazione* (il sostantivo astratto) risale ai Padri greci, ma il concetto e la forma verbale del medesimo risale direttamente alla Scrittura del Nuovo Testamento. Fin dal presente i cristiani « sono stati resi partecipi della natura divina » (2 Pt 1, 4). Secondo P. Bonnetain (29) « la formula "divinae consortes naturae" è di tutta la Scrittura la più energica espressione che cerchi di darci una definizione della grazia ». I Padri e i teologi l'hanno spesso interpretata in questo senso. Alcuni esegeti e teologi moderni ritengono che la formula petrina esprima soltanto una partecipazione alla natura divina nella gloria futura, cioè al tempo della parusia e non già una partecipazione da noi acquistata fin da questa vita (30). La maggioranza degli esegeti e dei teologi ritiene che la formula esprima direttamente una partecipazione alla natura divina da Dio concessa fin da questa vita. A noi sembra che tale opinione debba essere preferita sia per la considerazione del testo petrino sia per l'interpretazione *unanime* dei Padri.

Nell'indirizzo della lettera l'Autore ispirato proclama esplicitamente la divinità e la sovranità universale di Gesù Cristo per la cui giustizia o imparzialità tutti gli uomini pagani e giudei hanno avuto in sorte la stessa *fede.* Quindi fa un richiamo della liberalità divina nei riguardi dei destinatari (pagani

---

(29) Cf. *Grâce,* in DBS, t. 3, col. 1103.

(30) Cf. E. TOBAC, *Grâce* in DAFC, t. 2, col. 340; F. CEUPPENS, *Theologia biblica,* t. I, Roma 1938, p. 125.

convertiti) esortandoli alla pratica delle virtù (1, 5, 11). Il testo, in cui è contenuta la celebre formula e che viene subito dopo l'augurio della grazia e della pace rivolto ai lettori della lettera, è il seguente: « La divina potenza di Lui ci ha donato tutto quanto ci giova per la vita e per la pietà mediante la perfetta conoscenza di Colui che ci chiamò per la sua gloria e potenza, *per le quali* ci ha donato i preziosi e magnifici beni promessi, affinché, mediante questi, *voi diveniste partecipi della divina natura,* dopo aver fuggito la corruzione che è nel mondo per la concupiscenza » (1, 3-4).

La divina potenza di Lui, ossia di Cristo, che è Dio come il Padre (ciò risulta chiaramente dal testo) ci *ha donato* (il participio *dedoreménes* ha il senso del medio, non del passivo come ha inteso la Volgata) *tutto quanto* ci giova per la vita dell'anima, cioè per la salvezza e per la pietà il cui compito è quello di informare e dirigere la vita dell'anima verso il conseguimento della salvezza. La divina potenza di Cristo ci ha donato tutto questo, facendoci conoscere *intimamente* il Padre celeste, al quale S. Pietro attribuisce il dono della nostra vocazione alla fede (1 Piet. 1, 15; 2, 9; 2, 21; 3, 9; 5, 10).

Iddio ci chiamò per manifestarci gli attributi della *gloria* e della *potenza,* per mezzo dei quali ci *ha donato* (*dedóretai*) con tutta liberalità i preziosi e magnifici beni promessi, cioè i beni messianici, già promessi da Dio nel Vecchio Testamento e realizzati in Cristo. Alcuni intendono le promesse di Cristo riguardo alla parusia, ma qui dal contesto risulta che si tratta di beni, di doni già concessi o *fatti* da colui che ci ha chiamati, cioè da Dio. Non si tratta di beni che ci saranno concessi nella parusia, ma di beni promessi e già *concessi,* quindi di *realtà* già *in nostro possesso.* Questi beni messianici si concretizzano in modo particolare nella giustificazione, che da S. Pietro viene chiamata *rinascita, rigenerazione* (1 Piet. 1, 3, 23; 2, 2). La donazione di questi beni messianici fu fatta *affinché mediante essi voi* (i convertiti) *diveniste* (*ghénesthe*: con l'aoristo si allude a un fatto già verificatosi in un momento del passato) *partecipi della natura divina* (*theías koinonoi phúseos*). Questa formula «la divina natura» (*theìa phúsis*) ricorre spesso presso i filosofi e gli eruditi ellenisti (Platone, Senofonte, Aristotele, Epicuro, Diodoro Siculo, Giuseppe Flavio e Filone). Normalmente significa *la vera Divinità,* superiore ai molti idoli del volgo e quindi in opposizione ai falsi dei. Nel N.T. l'aggettivo *theíos* è usato solo da S. Pietro in quest'epistola (1, 3-4), mentre il sostantivo *tò theíon « il Divino »* è usato da S. Paolo nel di-

scorso dell'Areopago (At. 17, 29) per indicare ai greci la vera Divinità, l'Essere divino, Dio stesso, implicitamente opposto a tutto ciò che non è Dio. Pertanto tale termine nella Scrittura del N.T. viene usato *soltanto* due volte e in *senso rigorosamente monoteistico*. In che senso si deve intendere questo *consorzio con la natura divina?* Nella 1.a epistola (5, 1) S. Pietro aveva detto di essere partecipe (*koinonós*) della gloria che doveva manifestarsi in avvenire. Quella gloria era già presente in lui, ma non appariva ancora. Nel testo di cui ci occupiamo viene potenziato e precisato il senso di quella gloria, la quale viene chiamata *natura divina*. Indubbiamente, la formula è nuova, poiché non si trova in alcun libro del N.T., tuttavia l'idea da essa espressa è contenuta nel patrimonio dottrinale del N.T. S. Paolo adopera diverse volte il termine *koinonía* (I Cor 1, 9; 10, 16 ss.; 2 Cor. 13,13 ecc); S. Giovanni l'adopera nella sua prima lettera (1, 3-7) e designa con lo stesso termine *vita eterna e* la partecipazione della vita divina già comunicata fin dalla vita presente *e* il possesso pieno e definitivo della medesima nella vita futura (evo escatologico). Sia S. Paolo che S. Giovanni per *koinonía* intendono una partecipazione *reale, ontologica dell'uomo alla vita divina trinitaria*. Ora anche nel testo petrino il termine *koinonós* (come *koinonía*) non indica un semplice rapporto di scambio o di commercio, ma una vera partecipazione o comunione in senso ontologico. *I battezzati vengono messi a parte della natura divina e quindi entrano in rapporto vitale con le Persone divine vivendo la loro stessa vita*. Data la concezione monoteistica e quindi trascendente della divinità nel N.T., la partecipazione di cui parla il testo non si deve spingere fino a sostenere che sia una identità sostanziale con la natura di Dio, oppure una conversione della nostra natura in quella divina, come intesero certi razionalisti e certi mistici quietisti che caddero in una specie di panteismo. Questa falsa interpretazione è smentita non solo da tutta la concezione monoteistica del N.T., ma anche dalla lettera stessa di Pietro in cui si afferma che questa partecipazione è un dono liberalmente concesso da Dio e che si può perdere con la ribellione alla sua santa legge (1, 3-4; 9-10). Nemmeno però la partecipazione di cui parla il testo può essere ridotta ad una mera partecipazione della divinità in *senso morale* (conformità delle nostre azioni con la volontà divina = ordine puramente naturale!), poiché la partecipazione della natura divina, secondo S. Pietro, *precede ontologicamente* la vita morale o attività spirituale dell'uomo nei suoi rapporti con Dio. Tale partecipazione viene comunicata appunto, perché l'uomo battezzato possa condurre una vita de-

gna dello stato cui è stato elevato. Per questo motivo S. Pietro subito dopo deduce le conseguenze pratiche di quanto ha scritto sopra inculcando ai convertiti la pratica di otto virtù affinché rendano sicura la loro vocazione ed elevazione e trovino aperto l'ingresso al regno eterno di Gesù Cristo (salvezza definitiva) (5, 11).

S. Pietro non si cura di spiegarci in che cosa consiste questa partecipazione nostra alla natura di Dio. Non era questo il suo compito di autore ispirato e di apostolo. La Rivelazione ci manifesta i misteri da credere, cioè ci manifesta la realtà o il fatto della nostra partecipazione alla natura divina, ma tace sulla natura di essa. Siamo nel campo della Fede.

Alcuni ritengono che l'espressione petrina sia piuttosto astratta e che in questo senso si allontani dal modo di esprimersi di S. Paolo e di S. Giovanni, i quali descrivono la giustificazione e quindi la grazia come un rapporto personale vitale di Dio trino con l'uomo e dell'uomo con Dio trino. Noi riteniamo che l'espressione petrina avulsa dal contesto sia piuttosto astratta; se invece la consideriamo nel contesto del discorso, allora essa esprime una partecipazione dell'uomo alla vita trinitaria. Infatti l'Apostolo nel versetto 3 che precede il nostro testo, dice ai suoi lettori: « grazia a voi e pace abbondi nella perfetta conoscenza di Dio e di Gesù Cristo nostro Signore ». La vita cristiana comporta dei rapporti *personali* dell'uomo col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Ora non è possibile avere rapporti del genere con tali Persone se non si viene ammessi dalle medesime alla partecipazione della loro stessa vita e natura divina. Perciò la formula « partecipi della natura divina » ha un valore e significato concreto, personale. Il cristiano non è reso partecipe della natura divina in senso impersonale o panteistico (unione con un principio impersonale del cosmo nel senso della filosofia ellenistica e anche neoplatonica), ma è reso partecipe della natura divina che esiste ed è posseduta in modo personale da una pluralità di soggetti coscienti e liberi (Persone divine) e che come *tali* desiderano comunicarsi all'uomo, ente cosciente e libero da Esse creato a loro immagine e somiglianza (31).

Un altro testo molto importante e che illumina il mistero della nostra felicità eterna quale partecipazione alla vita stessa

(31) Cf. P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda,* Torino 1947, pp. 154-56, che abbiamo seguito da vicino.

di Dio è quello della 1.a Lettera ai Corinti, 13, 12: « Al presente vediamo infatti mediante specchio, in maniera enigmatica; allora vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in parte, ma allora conoscerò perfettamente come perfettamente sono conosciuto ». Il testo parla chiaramente di una autentica visione o conoscenza diretta, immediata di Dio come Egli è in se stesso. Conosceremo Dio come Egli conosce noi; ora Egli ci conosce direttamente, immediatamente in se stesso, nella sua essenza o essere; dunque anche noi conosceremo Lui direttamente, immediatamente nella sua essenza o essere. Tale conoscenza diretta, immediata di Dio da parte nostra sarà possibile e quindi realizzata solo se Dio stesso col suo intelletto attualizzerà il nostro intelletto in modo da elevarlo alla partecipazione della conoscenza che Egli ha di se stesso. Per vedere, conoscere Dio come Egli è in se stesso si richiede la elevazione dell'intelletto umano al modo (ma non allo stesso grado) con cui Dio conosce se stesso. La visione beatifica è la partecipazione dell'uomo alla conoscenza di Dio stesso mediante la sua essenza e per essere teologicamente più precisi nel Verbo e mediante il Verbo. Questo significa « partecipare della natura divina », « dell'agire proprio di Dio », che implica la divinizzazione, l'assimilazione soprannaturale della creatura intelligente al modo di essere e di agire di Dio stesso, essendo in Dio la stessa cosa l'essere e l'agire.

La stessa cosa si deve dire della elevazione della nostra volontà alla partecipazione dell'amore beatifico col quale Dio ama se stesso. L'amore col quale Dio ama se stesso è personalmente lo Spirito Santo: « l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo che ci è stato donato » (Rom 5,5) (32). Usando una terminologia più precisamente teologica, che è profondamente biblica, la vita della grazia è la vocazione « alla comunione con il Figlio di Dio, Gesù Cristo Signore nostro » (1 Cor 1, 9). Siamo chiamati a partecipare del rapporto vitale che lega il Figlio al Padre. I Padri greci si sono fondati sui testi biblici quando hanno parlato della nostra divinizzazione da parte delle Persone divine. Il concetto di *paideia*

---

(32) Profondo è il commento di S. Agostino a questo testo paolino: « Per il fatto che lo Spirito Santo è Dio, amiamo Dio con l'Amore di Dio (*amemus Deum de Deo*). Che dirò di più? Amiamo Dio con l'Amore di Dio. Sì, io l'ho detto: « L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo che ci è stato donato » (Rom 5, 5). Poichè lo Spirito Santo è Dio e noi non possiamo amare Dio che per mezzo dello Spirito Santo, è una conseguenza logica che noi amiamo Dio con l'Amore di Dio » (*Sermo*, 34,2; PL 38,210).

di per sé non li avrebbe mai condotti a parlare della nostra divinizzazione, qualora non avessero trovato l'attestazione di tale realtà nei testi biblici (33).

Intanto, tutto questo è già in atto nei beati, che attendono la risurrezione dei loro corpi. L'eliminazione delle malattie e della stessa morte, che sono possibili solo nello stato di unione dell'anima col corpo, avverrà con la risurrezione dei corpi degli uomini salvati (34). Ma la felicità perfetta consiste principalmente ed essenzialmente nella partecipazione alla conoscenza e all'amore delle stesse Persone divine. Creando l'uomo, Dio non si è limitato a liberarlo dai mali fisici e dai mali morali ai quali egli di fatto va soggetto, ma gli ha dato infinitamente di più, cioè Lui stesso, partecipandogli la propria vita intima. La fede non solo risponde a delle esigenze, ma *ha da offrire l'enorme e inesauribile carica del positivo, cioè di Dio, che oltrepassa ogni esigenza umana.* Non bisogna offrire soltanto « una salvezza immanente a misura dei bisogni materiali o anche spirituali che si esauriscono nel quadro dell'esistenza temporale..., ma altresì una salvezza, che oltrepassa tutti questi limiti per attuarsi in una comunione con l'unico Assoluto, quello di Dio » (35).

Nel pensiero del nostro A. si delinea la preoccupazione di voler « trovare una base comune nel confronto con le istanze razionali (nelle loro varie forme) sul cui fondamento dischiudere l'accesso alla fede cristiana. Ma una volta percorso tale cammino ci si deve accorgere, se non si teologizzano prematuramente i propri strumenti conoscitivi, che si possiede solo una *docta ignorantia* di fronte all'avvenimento della rivelazione (36).

Nel pensiero del nostro A. manca una tematizzazione della differenza epistemologica che esiste tra la conoscenza di Dio a partire dal mondo e la conoscenza per fede nella rivelazione

---

(33) Cf. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs,* Parigi 1938; P. GALTIER, *Le Saint — Esprit en nous, d'après les Pères grecs,* Roma 1946; E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ - Etudes de théologie historique,* I, 3 ed. Parigi 1951, pp. 287 - 538.

(34) (Apoc. 21, 3-4) Il nostro A., parlando della salvezza definitiva afferma che sarà « un'integrità perfetta ed universale di tutti e di ciascun singolo » (*La questione cristologica,* p. 156). In realtà, secondo la Rivelazione, non tutti gli uomini conseguiranno la salvezza definitiva (cf. Lc 12, 8 - 10; 13, 23 - 29; 16, 19 - 26; Mt 25, 10 - 12; 31 - 46; Rom 2, 5 - 11; 2 Tess 1, 5 - 10; Gal 6, 7 - 8).

(35) PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi,* n. 27.

(36) BRAMBILLA, *l.c.,* 475.

(37). Questo, a sua volta, comporta nell'A. la negazione della distinzione tra l'ordine naturale o della creazione e l'ordine soprannaturale o della rivelazione, la quale, a sua volta, comporta la negazione del mistero trinitario. Non basta insistere sulla fede nella creazione, ma bisogna insistere sulla fede nella rivelazione soprannaturale, che ci dischiude il mondo di Dio secondo come Egli è in se stesso.

II. LA CO-DETERMINAZIONE DELLA SALVEZZA MEDIANTE LE MEDIAZIONI STORICHE.

1. *La co-determinazione della salvezza in relazione alla mediazione storica del marxismo.*

Secondo il nostro A., il concetto teologico neotestamentario della salvezza non può giungere fino a noi senza la mediazione storico-culturale propria della nostra epoca. Abbiamo già rilevato l'inaccettabilità di tale affermazione in linea di principio, a motivo dell'assoluta trascendenza della salvezza cristiana rispetto ad ogni forma di salvezza umana e temporale. Consideriamo adesso la concezione della salvezza quale viene intesa dal marxismo e vediamo se il ricorso ad una sua mediazione storica ai fini della enunciazione dei dati di fede sia possibile. Il nostro A., parlando della *mediazione* tra redenzione e liberazione, ammonisce che l'autoliberazione emancipatrice è un elemento intrinseco della salvezza cristiana, nel senso che esiste tra di esse un rapporto di reciproca implicazione e irriducibilità. Se la salvezza cristiana, da una parte deve assumere ogni forma di autoliberazione e cultura col suo progetto liberatore, pur sotto la riserva escatologica proveniente dalla fede in Cristo come evento escatologico, deve, dall'altra, resistere ad ogni *pretesa totalizzante* accampata da qualche processo di liberazione (ad es. il marxismo), che si presentasse con l'intento di fornire nell'ordine storico un senso totale, eternamente risolutivo della condizione umana di sofferenza. L'A. aggiunge che la riserva escatologica, propria del Cristianesimo, mette in evidenza la trascendenza della redenzione cristiana (il di più) rispetto alla liberazione emancipatrice dell'uomo da ogni soffe-

(37) Cf. ID., *l.c.*, 474.

:a e forma d'ingiustizia (38). Se questo è vero, non si riesce
:dere come il contenuto inafferrabile e improducibile della
lazione cristiana possa rendersi presente nelle mediazioni
:iche delle esperienze di salvezza temporale.

Prendiamo in considerazione il marxismo, il quale si pre-
ita come una *Weltanschaaung*, una concezione o visione tota-
iria dell'uomo e del cosmo. Non si può negare che il marxi-
io colpisce il Cristianesimo in modo del tutto particolare, in
anto « oppone ad ogni elemento costitutivo della vita della
iiesa analoghi elementi della società comunista la cui effet-
ra realtà presupporrebbe evidentemente l'irrealtà della vita
:lla Chiesa. Trinità, creazione, peccato originale, Incarnazione
:l Figlio di Dio e redenzione dell'uomo, Chiesa o Corpo mi-
:ico di Cristo, come società perfetta, compimento della storia
ttraverso la storia, tutti questi dogmi cristiani, importantissi-
ni per la Chiesa, appaiono ad essa, trasposti nel marxismo, su
in piano dell'umanismo ateo, di cui tutto il contenuto contrad-
lice frontalmente la vita della Chiesa » (39).

Tra marxismo e Cristianesimo c'è incompatibilità radicale
e, quindi, assoluta inconciliabilità; e questa è fondata su di una
diversa concezione metafisica dell'essere. Il marxismo è per-
fetta immanenza, chiusura totale dell'essere dell'uomo e della
natura nel continuo spazio - tempo. Il Cristianesimo è visione
aperta dell'essere che trova la sua massima perfezione nell'Es-
sere trascendente, personale, il quale è principio creativo di tutti
gli enti nonché loro fine ultimo, saturante tutte le loro aspi-
razioni. Il marxismo, pertanto, in quanto è portatore della vi-
sione sensista e immanentistica della realtà, rinnega precisa-
mente il Cristianesimo nella sua essenza.

Per il marxismo, l'uomo è la realtà assoluta e il fine ultimo
di se stesso. Per il Cristianesimo, la realtà assoluta è Dio, l'Es-
sere tre volte persona, senza del quale l'uomo e il cosmo sono
apertamente contradditori e assurdi. Queste due concezioni del-
la realtà sono contraddittorie: o è vera l'una, o è vera l'altra;
non c'è via di mezzo. E' impossibile la coesistenza di due As
soluti.

Ma non c'è qualche cosa di comune tra il marxismo e

---

(38) SCHILLEBEECKX, *Cristo. Storia di una nuova prassi*, pp. 899 -
(746 - 72).

(39) CALVEZ, *Il pensiero di Carlo Marx* (t. it.), Torino 1966, p. 633.

Cristianesimo? Ad es. la rivendicazione di un mondo più giusto? E questa non potrebbe fungere da mediazione storica, come sostiene il nostro A., per contribuire a determinare la nostra immagine di Gesù? (40). La rivendicazione di un mondo più giusto, avanzata dal marxismo, suppone nel caso di una eventuale riuscita (ma in realtà è una impossibilità): a) *la rivoluzione*, che è un'autentica *carneficina* di molti di quelli che si oppongono alla sua realizzazione con la conseguente violazione più elementare dei diritti della persona umana alla vita e alla libertà sotto ogni forma sia individuale che sociale; b) *l'instaurazione di una società senza classi*, tutta protesa verso il godimento dei soli beni terrestri con l'esclusione del godimento di ogni bene di natura spirituale e soprannaturale; c) *i cui membri sono privi di una vita personale immortale*. La visione metafisica marxista è la formula più rigorosa della metafisica del *fare* per cui tutto si svolge in questa terra senza residui per l'al di là. Ora questo tipo di metafisica non sa risolvere il problema cruciale della morte, perché concepisce la morte come l'inattività pura, la quale è la più dura smentita a tutte le aspirazioni dell'uomo proteso verso la felicità assoluta. La morte, per il marxismo, è come il Moloch che divora tutte le sue vittime, il tragico destino di ogni individuo umano e della stessa specie umana, la quale è destinata anch'essa a scomparire nel nulla a motivo della sua corruttibilità e contingenza. *L'universo marxista è tale che nessun uomo può realizzarsi come fine; l'universo cristiano è tale che tutti gli uomini, se vogliono, possono realizzarsi come fini, possono cioè conseguire la salvezza. Chi si perde, si perde per propria colpa.* La visione marxista della salvezza è totalmente opposta alla visione cristiana della salvezza nella sua *origine*, nella sua *natura*, nei suoi *mezzi* e nel suo *fine ultimo*. Ciò posto, in che modo l'esperienza marxista della salvezza può fare da *mediatrice di senso* per l'enunciazione della salvezza cristiana, oggi? C'è un elemento analogo, comune tra le due concezioni o visioni di salvezza? L'elemento *liberazione*, che potrebbe sembrare essere il comune denominatore, ha un significato totalmente diverso. La liberazione marxista gioca un ruolo del tutto superficiale nella liberazione dell'uomo, poiché intende cambiare solo le strutture economiche, mentre nega l'elemento spirituale determinante della ingiustizia di dette condizioni: il peccato originale, nonché una libertà umana (persona umana) che violenta per la prima volta un'altra libertà umana (persona umana). Al contrario, secondo la visione cri-

(40) Cf. *Gesù. La storia di un vivente*, p. 55.

stiana, il male è in profondità, nel cuore dell'uomo, il quale deve essere prima rifatto interiormente, perché possano essere cambiate le strutture ingiuste della società. La liberazione cristiana rifà l'uomo dall'intimo del suo essere, lo trasforma in essere divino, partecipe della vita stessa di Dio, che è amore, e così lo mette in condizione di creare una nuova società di persone, che tendono tutte attraverso l'itinerario della vita presente verso l'incontro con Cristo, che trasformerà per sempre la vita degli uomini eletti mediante la comunicazione perfetta della sua vita divina in un cosmo tutto rinnovato. Quale figura di Cristo può scaturire da un confronto tra la visione marxista e la visione cristiana della vita e della storia? Un Cristo rivoluzionario nel senso deteriore del termine, da una parte, e un Cristo, Salvatore divino dell'uomo e del cosmo, dall'altra. Da che cosa ci libera il Cristo rivoluzionario in senso marxista? Da che cosa ci libera il Cristo del Vangelo? Cosa ci porta di nuovo il Cristo marxista? e cosa ci porta di nuovo il Cristo del Vangelo? Basta enunciare queste domande per rendersi conto dell'abissale diversità fra il Cristo liberatore, in senso marxista, e il Cristo liberatore, nel senso del Vangelo, I parametri di giudizio, propri del marxismo e del Vangelo, sono del tutto opposti per cui non si vede come il concetto di liberazione marxista possa fungere da *mediatore storico* per « determinare meglio la nostra immagine di Gesù ». Anche i marxisti più « benevoli » verso Gesù arrivano a vedere in Lui un uomo che si è donato totalmente agli altri; ma non gli riconoscono la divinità. Questo non contribuisce a « determinare meglio la nostra immagine di Gesù ». Limitarsi a considerare l'aspetto umano di Gesù significa mutilare la sua figura nell'integralità della sua Persona e quindi esporsi a non comprenderla affatto. Dalla considerazione del solo aspetto umano di Gesù non si può ricavare una codeterminazione di senso che possa servirci per enunciare i dati di fede agli uomini del nostro tempo.

2. *La co-determinazione della salvezza nelle altre forme di mediazioni storiche.*

Le stesse osservazioni valgono per quanto l'A. afferma riguardo ad altre mediazioni storiche, diverse dal marxismo, ma ad esso affini nella visione immanentistica della salvezza.

Parlando della salvezza egli afferma che « non possiamo determinare il dono autentico di Gesù "in sè"; l'offerta di Gesù

a uomini di quasi 2000 anni fa è concretamente *differente* dalla sua offerta — pur continuata — di salvezza a uomini del XX secolo: il nostro bisogno di liberazione e salvezza assume infatti un contenuto storico dalle circostanze concrete » (41).

Ora, in primo luogo, non è vero che noi non possiamo determinare il dono autentico di Gesù « in sé »: se ciò fosse vero, non conosceremmo mai il dono che Gesù ci ha fatto di sé stesso. Nel N.T. è affermato in più luoghi quale sia la natura del dono che Gesù ci ha fatto di sé stesso: *è* la partecipazione della sua stessa vita divina che Egli vive in unità col Padre e con lo Spirito Santo: « Fedele è Dio dal quale siete stati chiamati alla comunione della vita di suo Figlio, Gesù Cristo, Signore nostro » (42). La *koinonía*, di cui parla S. Paolo, è da intendersi in senso forte, come appare dalla partecipazione dei cristiani alla Eucarestia (43). Il dono che Gesù fa di se stesso dopo la sua risurrezione agli uomini di tutti i tempi è sempre identico: è la comunicazione della sua Persona come vita soprannaturale a tutti gli uomini; questa è l'essenza della salvezza cristiana, la quale non è sostanzialmente diversa da quella che Gesù offre agli uomini del XX secolo. Non è la salvezza, che è diversa, ma sono le sue concrete realizzazioni che sono diverse. I cristiani, viventi nelle diverse epoche storiche, devono incarnare i principi eterni del Vangelo nelle circostanze concrete della loro vita, tenendo conto dei problemi che agitano la vita sociale del loro tempo. Tuttavia non si può negare che i bisogni storici di liberazione e salvezza della nostra epoca sono per lo più, come è noto a tutti, di ordine materiale, economico-temporale: la promozione umana nell'ordine temporale. La concezione della salvezza cristiana è diversa dalla semplice promozione umana, anche se di fatto tra di esse c'è un nesso inseparabile. *La fede non deve solo rispondere a delle esigenze, ma deve offrire una realtà positiva, che di per sé trascende ogni attesa naturale umana.* Non bisogna offrire « una salvezza immanente a misura dei bisogni materiali o anche spirituali che si esauriscono nel quadro dell'esistenza temporale e si identificano totalmente con i desideri, le speranze, le occupazioni, le lotte temporali, ma altresì una salvezza che oltrepassa tutti questi limiti per attuarsi in una comunione con

(41) ID., *o.c.*, p. 63.
(42) *I Cor* 1,9.
(43) *I Cor* 10, 15 - 17.

l'unico Assoluto, quello di Dio » (44). L'evangelizzazione ha il compito di annunziare agli uomini tutti Gesù Cristo, che è la Salvezza in persona. E' questa salvezza che deve ispirare e informare tutta l'attività dell'uomo che tende alla realizzazione della promozione umana non solo nel nostro tempo, ma anche in tutti gli altri tempi, tenendo ben presente che la liberazione definitiva non si realizzerà mai sulla terra fino a quando non sarà cessata la storia umana, pervasa com'è dal peccato e dalle sue conseguenze, in particolare, dalla morte, salario del peccato, mentre il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù nostro Signore (45).

Col nostro discorso non intendiamo affatto negare che ci siano dei punti di contatto o di convergenza tra la promozione umana di tipo umanistico e la promozione cristiana dell'uomo, di tipo trascendente e soprannaturale.

La promozione umana, nel suo primo stadio, si identifica con la *liberazione*, ma questa non è tutta la promozione umana, poiché se la liberazione tende a sottrarre l'uomo da tutte quelle condizioni che lo rendono meno-uomo, deve però passare allo *sviluppo* dell'uomo, il quale « non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere sviluppo autentico, deve essere integrale, vale a dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo » (46). Ora l'uomo non è solo materia, ma è anche spirito, trascende il tempo e lo spazio e pertanto la sua promozione deve essere integrale, deve abbracciare cioè l'uomo nella totalità del suo essere. La promozione umana « non può limitarsi alla semplice e ristretta dimensione economica, politica,

---

(44) PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi* AAS 68 (1976) p. 24, n. 27. Sempre nello stesso testo il Pontefice definisce così la *salvezza cristiana:* « est igitur salus rerum naturam trascendens et eschatologica, quae in hac vita certissime incipit sed in aeternitate perficitur ». Di per sé, il contenuto della evangelizzazione è di natura essenzialmente religiosa. Tuttavia l'annuncio essenzialmente religioso ha un nesso inseparabile con la promozione umana, poiché esso contiene luce, forze e orientamenti, che contribuiscono in modo determinante alla realizzazione dello sviluppo dell'uomo. « La fede illumina ogni cosa di una luce nuova e ci fa conoscere la volontà divina a riguardo della vocazione integrale dell'uomo, orientando così lo spirito verso soluzioni pienamente umane » (*Conc. Vat. II* Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 11). La promozione umana trova nel Vangelo l'aiuto più efficace; l'evangelizzazione, rivelando la vera natura e il vero destino dell'uomo, indica il motivo più forte per impegnarsi nella promozione dell'uomo: « Cristo, Verbo incarnato, svela pienamente l'uomo all'uomo » (*Ivi*, n. 22; cf. n. 42). Cf. l'*Istruzione* della S. Congregazione per la dottrina della Fede *Libertatis nuntius*, in Oss. Rom., 3-4 sett. 1984.

(45) *Rom.* 6,23.

(46) PAOLO VI, *Populorum progressio*, n. 14.

sociale o culturale, ma deve mirare all'uomo intero, in ogni sua dimensione, compresa la sua apertura verso l'assoluto, anche l'Assoluto di Dio » (47).

Le promozioni laiche dell'uomo tendono ad interessarsi degli aspetti materiali dell'esistenza umana (miglioramento economico, crescita del benessere) nonché degli aspetti spirituali o meglio « culturali » dell'uomo (liberazione da tutte le forme di oppressione che mortificano la dignità della persona umana, crescita nel campo scientifico, filosofico, artistico e tecnico), ma con clausura *totale* al mondo dei valori spirituali, religiosi (rapporto dell'uomo con Dio). Ora, i cristiani devono interessarsi anche loro a questi problemi (ed è qui che si verifica il loro incontro con i seguaci della promozione umana di tipo laico), tuttavia essi devono intendere la promozione umana in senso *integrale*, facendo esplicito riferimento a Dio, come garante e fonte dell'autentica promozione umana, ed a Cristo, che in quanto uomo è maestro esemplare e causa strumentale efficiente di promozione umana integrale (48).

Interessarsi dei problemi della casa, della famiglia, della istruzione, dell'impiego, della liberazione da ogni forma di oppressione che mortifica la dignità della persona umana appartiene al problema dell'uomo in quanto uomo, ma non è tutto, poiché l'uomo, essendo anche spirito e quindi persona fatta ad immagine di Dio (piano naturale) ed elevato alla dignità di figlio di Dio in senso adottivo ma reale (piano soprannaturale), deve occuparsi principalmente dei problemi spirituali, morali, religiosi e cristiani. Infatti, il cristiano deve impegnarsi affinché nella promozione umana il primato sia dato ai valori dell'uomo in quanto uomo, cioè ai valori più alti, quelli religiosi, della cultura e della libertà, nonché della partecipazione al bene comune, evidenziando la ragione non di fine, ma di *mezzo*, propria degli aspetti materiali dell'esistenza umana per lo sviluppo dei valori più autenticamente « umani », quelli spirituali e religiosi. Pertanto, il cristiano, confrontandosi con i seguaci della promozione laica, dovrà, da una parte, denunziare una chiusura a Dio e ai valori religiosi che non giova, ma nuoce alla vera promozione dell'uomo; dall'altra, deve mostrare che in tali pro-

(47) PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, ed. cit. n. 27.

(48) I cristiani possono collaborare con i « laici » nell'attuazione della promozione umana a condizione che i « laici » rispettino i diritti fondamentali della persona umana. Per questo non è lecita la collaborazione dei cristiani con i comunisti i quali di tali diritti sono negatori.

getti non solo ci sono dei punti in comune con il progetto di promozione ispirato al cristianesimo, ma che ci sono anche punti, di cui, sotto la patina laicista e marxista, è possibile scoprire e mettere in luce la matrice cristiana. In realtà, tutte le grandi idee che ispirano i progetti di promozione umana di tipo laico, quali: la dignità della persona, la libertà, la giustizia, l'uguaglianza, la fraternità, sono idee cristiane laicizzate, avulse cioè dal loro rapporto necessario a Dio e a Cristo, che ne è il fondamento e la giustificazione più profonda (49).

Ora la promozione umana di tipo laico è parziale, mutila l'uomo, perché lo riduce ad una sola dimensione, quella temporale, e sotto questo aspetto si oppone *radicalmente* alla promozione umana di tipo trascendente e cristiano. E' indubbiamente vero che la promozione umana di ordine temporale rientra nella morale naturale ed evangelica, ma essa non è tutto per l'uomo. Portando l'attenzione *solo* alla promozione umana sotto l'aspetto economico-culturale-temporale, non si ha la conoscenza della salvezza o liberazione dell'uomo sotto l'aspetto soprannaturale per cui non si vede come la promozione umana di tipo laico-immanentistico possa fungere da *mediazione storica* ed epistemologica per l'enunciazione dei dati di fede relativi alla comprensione della salvezza.

Pertanto la salvezza cristiana non può essere co-determinata ai fini della sua significanza ed efficacia dalla salvezza laica secolare. Piuttosto è la salvezza cristiana, che è in grado di dare l'autentico significato e il vero dinamismo all'aspirazione di rinnovamento sociale, economico e politico della salvezza o promozione umana. Le aspirazioni della salvezza laica non possono co-determinare, rendere dipendente l'intelligibilità della fede e della salvezza cristiana, poiché si tratta non di due salvezze

(49) Ci siamo serviti di un editoriale della *Civiltà Cattolica* dal titolo: *Quale promozione umana?* 128 (1977) 3-12. Cf. *Sinodo dei Vescovi* 1971, *La giustizia nel mondo*, Introduzione. A proposito del concetto di *libertà* universale, radicale, come nucleo originario della spiritualità di ogni uomo, entrato nel mondo soltanto con il Cristianesimo, riportiamo questo testo di Hegel: «[Prima di Cristo] certamente il soggetto era libero, ma si sapeva tale soltanto nell'unità colla propria essenza: l'Ateniese si sapeva libero soltanto come Ateniese, e altrettanto il cittadino romano, come *ingenuus*. Ma che l'uomo fosse libero in sé e per sé, secondo la propria sostanza, che fosse nato libero come uomo: questo non seppero né Platone, né Aristotele, né Cicerone, e neppure i giuristi romani, benché soltanto questo concetto sia la sorgente del diritto. Nel principio cristiano per la prima volta, lo spirito individuale personale, è essenzialmente di valore infinito, assoluto; Dio vuole che tutti gli uomini siano aiutati» (*Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlin 1840, t. I, p. 63).

omogenee, l'una come continuazione o prolungamento dell'altra, ma di due salvezze diverse. La salvezza cristiana, a motivo della sua trascendente e assoluta perfezione, contiene in se stessa anche le aspirazioni della salvezza naturale o promozione umana, rettamente intesa, le quali essa è in grado di realizzare almeno: *parzialmente* su questa terra, se viene dagli uomini liberamente accolta, e in modo *totale* e *definitivo* al di là della storia. Qualsiasi analisi della realtà non può mai essere prima, ma dev'essere seconda in relazione alla visione di fede.

Ogni situazione storica va interpretata alla luce della fede e non viceversa (50). Quindi non sono le situazioni storiche e culturali a co-determinare la visione della fede e la cristologia come soteriologia, ma sono queste a co-determinare le situazioni storiche culturali nella loro ultima intelligibilità. Nessuna stimolazione culturale può essere accolta come un dato imprescindibile in relazione alla fede, altrimenti la fede sarebbe assolutamente condizionata da realtà contingenti, il che comporterebbe la negazione della trascendenza della fede stessa. Per conoscere nel suo *in sé* la salvezza cristiana non si deve far ricorso alle mediazioni storiche di salvezza, ma alla Tradizione dogmatica della Chiesa, la quale soltanto, sotto l'assistenza dello Spirito di verità, è in grado di farci conoscere nella sua essenza la salvezza, che è Cristo in persona.

(50) Cf. PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, l.c., p. 28, n. 33.

Capitolo Quarto

IL PROBLEMA CRISTOLOGICO

I. IL PASSAGGIO DA UNA TEOLOGIA DI GESU' A UNA CRISTOLOGIA

1. *Gesù nel suo messaggio rivela anche la propria identità personale ?*

Il problema fondamentale della cristologia è la determinazione dell'essere di Gesù: chi è Gesù? Questa è la domanda decisiva che Gesù suscita presso i suoi interlocutori appena si presenta in mezzo a loro: « chi è quest'uomo? » (Mc 1, 24; 4, 41; cf. Gv 8, 25). Se Gesù è veramente il Figlio di Dio, Lui solo ce lo può dire; nessun uomo al mondo è capace di scoprire tale verità, di concluderla o di provarla. Bisognerebbe sapere per esperienza chi è Dio per poter dire: « Quest'uomo è Dio ». Ma nessun uomo può naturalmente avere l'esperienza di Dio; si richiede una divina iniziativa affinché l'uomo arrivi a tanto. Nei Vangeli si afferma chiaramente che la rivelazione della filiazione divina naturale di Gesù è effetto di una rivelazione che viene dall'alto: dal Padre (Mt 3, 17; 11, 25; 16, 17; 17, 5) e dal Figlio (Mt 11, 27; Lc 10, 22). Alla domanda di Gesù ai discepoli: « E voi chi dite che Io sia », S. Pietro, illuminato dal Padre celeste, risponde « tu sei Cristo, il Figlio del Dio vivente » (Mt 16, 16). L'uomo moderno, come i Giudei al tempo di Gesù, prova grande difficoltà nell'accettare la divinità di Gesù. Di qui il processo di demitizzazione operato da R. Bultmann intorno a questa verità fondamentale del Cristianesimo, che risulterebbe essere effetto di influssi operati dalle correnti dello gnosticismo greco sul cristianesimo primitivo. Bultmann ritiene che l'affermazione: Gesù è il Figlio di Dio, se ha un senso per noi, non può designare altro che una realtà di cui abbiamo esperienza. Ma noi non possiamo avere tale esperienza, perché Dio è il Tutt'Altro, separato infinitamente da noi e dal mondo e non può avere dei figli come degli uomini hanno dei figli. L'affermazione: Gesù è Dio e Uomo ad un tempo appartiene alla mitologia (cf. BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, trad. fr. Paris 1968, pp. 179-191). A giudizio di Bultmann, la teologia dovrebbe separare l'elemento gnostico dall'aspetto reale della persona di Gesù.

Qual è la posizione del nostro A. riguardo a questo pro-

blema? A suo giudizio, Gesù non si preoccupa nel suo messaggio della propria identità — la sua identità risulta consistere nell'identificazione con la causa di Dio come causa dell'uomo e con la salvezza e integrità dell'uomo come causa di Dio —. E' la cristologia esplicita, riflessione della cristianità primitiva sulla prima interpretazione credente di Gesù, che vede implicato Gesù come soggetto e persona nel suo messaggio e prassi di vita e lo tematizza come tale (1).

L'ambiguità e la fragilità della tesi del nostro A., che tende a ricondurre alla interpretazione credente della prima comunità cristiana quasi tutto quello che i Vangeli attribuiscono a Gesù in persona, è stata già rilevata con acuto senso critico da G. Segalla (2). Questo A., studiando la cristologia implicita nelle parabole di Gesù, riferisce che Schillebeeckx è l'unico dei teologi sistematici che ha inserito le parabole in modo tematico nella sua cristologia, come illustrazione della « prassi del regno di Dio ». La sua tesi personale è il rapporto che esiste tra le parabole di Gesù e Gesù come parabola di vita. Dopo aver riferito un lungo brano di Schillebeeckx sul significato *teologico* delle parabole di Gesù (3), il Segalla si domanda: « le parabole hanno lo scopo di condurci alla domanda cristologica e darvi noi la risposta, considerando la parabola di vita di Gesù *oppure portano già in sé una risposta?* Questa seconda alternativa non è chiara in Schillebeeckx. Ed è su questa invece che noi vogliamo interrogarci. Gesù ha solo provocato alla domanda cristologica (Chi è costui che porta la salvezza escatologica?) *oppure ha rivelato anche qualcosa di sé in questa provocazione?* (4).

La risposta alla domanda posta dal Segalla non può non essere affermativa in base alla penetrante e convincente analisi che egli ci offre delle principali parabole di Gesù.

La domanda che l'esegeta e il teologo si devono porre è questa: « la realtà, che le parabole vogliono rivelare è solo il regno di Dio, portato da Gesù *oppure anche il portatore di questo regno?* » (5). Si limitano esse a rivelare solo la funzione unica ed ultima che ha Gesù nel portare il regno di Dio, op-

---

(1) Cf. SCHILLEBEECKX, *o.c.*, p. 581.

(2) Cf. G. SEGALLA, *Cristologia implicita nelle parabole di Gesù* in *Teologia* 1 (1976) 297 - 337.

(3) Cf. SCHILLEBEECKX, *o.c.*, pp. 170 - 171.

(4) SEGALLA, *l.c.*, 300.

(5) ID., *ivi.*

pure ci danno anche la *ragione* di questa *unicità della persona di Gesù?* L'analisi delle parabole rivela sia pure nel modo proprio della parabola anche la ragione *dell'unicità della persona di Gesù.* Le parabole si possono dividere in tre categorie: parabole polemiche, parabole apologetiche e parabole escatologiche.

a) Nelle parabole polemiche (la parabola dei ragazzi che giocano sulla piazza e quella dei due figli appartengono al primo ministero di Gesù, mentre le parabole dei vignaioli omicidi e del pretendente al trono vanno collocate nell'ultima parte del ministero di Gesù) Gesù coinvolge se stesso e intende mettere in evidenza il rifiuto della sua Persona quale Inviato ultimo escatologico di Dio. In queste parabole « Gesù si rivela in due momenti distinti: prima e intorno alla crisi galilaica come *Figlio dell'uomo,* rifiutato perché porta la novità del regno e rivela l'infinita misericordia di Dio verso i peccatori contro le norme tradizionali. Verso la fine della sua vita, egli si rivela come *Figlio del Padre,* ultimo e supremo inviato di Dio a richiedere la conversione e portare la salvezza escatologica. Preannuncia che sarà respinto ed ucciso e così il regno sarà tolto al popolo, cui era destinato, per essere dato ad altri. La finale condanna escatologica connota l'unicità e la importanza del figlio inviato » (6).

A queste conclusioni del Segalla ci permettiamo di aggiungere qualche rilievo relativo alla *preesistenza* del Figlio contenuta implicitamente nella parabola dei vignaioli omicidi. Il Segalla, pur rilevando che in detta parabola Gesù si rivela il Figlio del Padrone della vigna in senso naturale, tuttavia afferma che manca la preesistenza. Ora anche questa è messa in evidenza, sia pure con cenni semplici e discreti. Infatti, il Figlio è presso il Padre ed esiste anteriormente e indipendentemente dal suo invio presso i coloni della vigna. *La sua filiazione precede la sua missione, poiché viene inviato non per diventare figlio, ma in qualità di figlio.* L'unicità della sua filiazione e l'amore di predilezione con cui è circondato dal Padre corroborano la qualità o carattere della sua filiazione naturale.

b) Nelle parabole apologetiche (Gesù e l'uomo forte, Mt 12, 29; il medico e i malati, Mc 2, 17; i due debitori, Lc 9, 41-43; la pecorella smarrita e ritrovata, Mt 18, 24), Gesù mette in evi-

---

(6) SEGALLA, *l.c.,* 318. Gesù si è rivelato il « Figlio » anche durante la sua vita.

denza che la sua prassi corrisponde alla prassi di Dio e pertanto sulla sua persona vengono trasposte categorie, che nell'A.T. vengono attribuite a Dio. Il *novum* della persona di Gesù, che si rivela nella sua prassi e che adombra discretamente la sua personalità divina, consiste nel cacciare i demoni, nell'avvicinare e salvare i peccatori (perdona i peccati: attività propria di Dio) e nel comportarsi libero di fronte alle severe norme giudaiche.

« *Questa seconda serie di parabole*, di carattere apologetico, interpretano la prassi di Gesù come prassi di Dio, e quindi presentano Gesù come personificazione di Dio e della salvezza escatologica attuale, specie se vengono lette alla luce dell'Antico Testamento, come abbiamo fatto noi. Colui che vince le forze del male nell'apocalittica è Dio; e qui (nelle parabole) è Gesù. Colui che condona i peccati, che vuole la salvezza del peccatore è Dio, e qui è Gesù. Il buon pastore, che cerca la pecora perduta, è Dio; e qui è Gesù. Lo sposo del popolo eletto è Dio; e qui è Gesù, che si presenta come lo sposo del nuovo popolo di Dio. La prassi di Dio quindi si rivela nella prassi di Gesù, *anzi si identifica con essa* » (7). Quindi *Gesù è il Signore.*

c) Nelle parabole escatologiche (Gesù maestro e capofamiglia, Mt 10, 24-25; la parola di Gesù e la parola di Dio, Mt 7, 24-27; Lc 6, 47-49; Gesù, giudice escatologico, Mt 13, 24-30; 25, 31-33; 40-45) è contenuta una cristologia più varia e complessa. « Gesù vi appare il capofamiglia, che, perseguitato, preannuncia la stessa persecuzione per i suoi "famigliari". La sua parola è la parola stessa di Dio e perciò l'unico solido fondamento dell'esistenza e, nonostante le difficoltà, essa porterà il regno di Dio sulla terra. Infine, le parabole escatologiche presentano Gesù come Figlio dell'uomo e chiedono al cristiano di partecipare alla sua lotta contro il male e di praticare la prassi dell'amore, perché egli sarà il giudice escatologico che dividerà definitivamente il buon grano dalla zizzania, le pecore dai capri ... L'unicità di Gesù si rivela nell'unicità del suo ruolo in ordine alla salvezza escatologica: nel singolo, nella comunità ecclesiale, nel mondo » (8).

Facendo un bilancio sullo studio della cristologia delle parabole rileviamo che essa è *implicita:* si parla della missione di Gesù come Figlio da parte del Padre (con un accenno di-

---

(7) SEGALLA, *l.c.*, 324.
(8) SEGALLA, *l.c.*, 334 - 335.

screto alla sua *pre-esistenza)* nel quadro della tradizione profetico-sapienziale, e della sua venuta come Figlio dell'uomo in qualità di giudice escatologico. Tuttavia la cristologia delle parabole è molto ricca nel suo linguaggio concreto. Il *novum* di Gesù, la sua unicità consiste nel trasporre su di sé attributi usati nell'A.T. per Dio (sposo, pastore, condonatore dei peccati, giudice).

Se consideriamo i titoli, notiamo che predomina quello di « Figlio dell'uomo ». Al mistero del regno di Dio è legato il mistero o la figura del Figlio dell'uomo, che porta il regno di Dio nel mondo e si presenterà come giudice divino alla fine dei tempi. Oltre a darsi il titolo di Figlio dell'uomo, Gesù si dà pure il titolo di *Figlio* nella parabola di importanza eccezionale dei vignaioli omicidi. Essendo il *Figlio,* egli è l'ultimo inviato di Dio Padre, che viene però respinto e ucciso. La sua uccisione provoca il giudizio escatologico. Gesù predice la sua passione come *Figlio*: questo è un fatto del tutto singolare.

« L'unicità di Gesù si rivela nella sua unicità in rapporto alla salvezza escatologica dell'uomo e nella sua unicità in rapporto a Dio (figlio, sposo, figlio dell'uomo, pastore, giudice) ... Il messaggio cristologico delle parabole in cui Gesù parla di sé si potrebbe brevemente sintetizzare così: la prassi di Dio si rivela nella prassi di Gesù che porta il regno di Dio, e continua nella prassi dei discepoli ... Come nella prassi di Gesù si rivela la prassi di Dio, così in Gesù si rivela Dio Padre. *Gesù quindi nelle parabole rivela anche se stesso e il suo ruolo nel regno di Dio* » (9).

Di conseguenza, la cristologia, il discorso teologico sulla identità e sull'unicità della persona di Gesù, nonché il rapporto inseparabile tra la sua persona e il suo messaggio risalgono a Gesù stesso in persona e non già alla interpretazione credente della prima comunità cristiana. Questa, infatti, non avrebbe avuto la possibilità di interpretare l'*unicità* della *persona* di Gesù e quindi l'*unicità* del suo *ruolo* di apportatore della salvezza definitiva, se Gesù stesso non avesse rivelato quello che Egli era. E' da Gesù, da quello che Egli ha fatto e ha detto intorno a se stesso, che può partire ogni discorso cristologico serio, fondato, oggettivo. Partendo da Gesù, gli Apostoli, e con loro i primi cristiani, hanno potuto esplicitare ciò che era implicito nella cristologia delle parabole.

---

(9) SEGALLA, *l.c.*, 336 - 37 (corsivo nostro).

2. *La cristologia esplicita.*

Accanto alla cristologia implicita, c'è anche la cristologia esplicita quale risulta da diversi testi evangelici e in particolare dal celebre *logion* di Gesù su se stesso riferitoci da Mt 11, 25 e Lc 10, 22 (10). Dal *logion* infatti appare che Gesù ha una perfetta coscienza sia divina che umana della sua divina persona di Figlio in senso unico, trascendente, metafisico del termine. In base a questa autocomprensione di Gesù si deve affermare in senso assoluto che Egli è all'origine della cristologia. « I punti focali, che evidenziano il mistero e il senso della persona di Gesù sono: la sua coscienza di un rapporto unico col Padre, la coscienza che con la sua persona e la sua missione iniziava il tempo escatologico della salvezza e infine l'irrompere di questo tempo con la risurrezione » (11). La coscienza del rapporto unico di Gesù col Padre viene espressa dall'appellativo *Abbà:* « Padre mio », « babbo mio ». « La completa novità e singolarità dell'appellativo *Abbà* nelle preghiere di Gesù mostra che essa esprime il cuore del rapporto di Gesù col Padre » (12). Il discorso di Gesù col Padre è quello di un

(10) Sull'argomento cf. G. SCHRENK, TWNT 5 (1954) 933, n. 288; H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques,* Gembloux 1957; B.M.F. VAN IERSEL, *Der Sohn, in den synoptischen Jesusworten,* Leiden 1961, pp. 151-159; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Göttingen 2 1964, pp. 321-330; P. HOFFMANN, *Die Offenbarung des Sohnes. Die apokalyptischen Voraussetzungen und ihre Verarbeitung im Qu — Logion Mt 11, 27 par LK. 10, 22,* in *Kairos* 12 (1970) 270-88; F. CHRIST, *Jesus Sophia. Die Sophia — Christologie bei den Synoptikern,* Zürich 1970, pp. 88-9; A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique,* Parigi 1972, pp. 133 - 77, in part. pp. 141 - 60; L. RANDELLINI, *L'inno di giubilo* in *Rivista biblica* 22 (1974) 183-235; L. IAMMARRONE, *Hans Küng eretico,* Brescia 1977, pp. 153-79.

(11) SEGALLA, *Cristologia del nuovo Testamento,* in A.A.V.V. *Il problema cristologico oggi,* p. 54.

(12) J. JEREMIAS, *Neutestammentliche Theologie,* I *Die Verkündigung Jesu,* Gutersloh 1971, p. 73.

A proposito della « storicità » del *logion* di Gesù riferitoci da S. Matteo e S. Luca occorre rilevare che oggi essa trova seguaci sempre più numerosi nel campo dell'esegesi. G. Segalla nel suo studio: *La cristologia escatologica della Quelle* in *Teologia* dimostra che l'origine del *logion* risale a Gesù in persona. Esso, infatti, si trova nella fonte *Qu,* di origine ebraica, contenente *i detti* di Gesù, comune a S. Matteo e S. Luca. Afferma il medesimo A. « La critica religionista ha tentato di dimostrare in tutti i modi che questo inno, che rivela una cristologia molto elevata, non è stato composto in Palestina, ma in ambiente ellenistico... Ma J. Jeremias ha dimostrato in modo convincente l'origine aramaica di tutto l'inno, anche se la sua interpretazione della seconda parte è discutibile... Insomma, nonostante la schiacciante prova del-

figlio col proprio papà. Jeremias però, dopo aver messo in evidenza la singolarità di tale appellativo nei rapporti di Gesù col Padre, ammonisce a non sopravvalutare la coscienza di Gesù di essere figlio del Padre, attribuendo ad essa quello che conosciamo della cristologia della Chiesa primitiva, ad es. la preesistenza: « ciò è impedito dall'uso quotidiano della parola » (13). Ora se siamo d'accordo sull'ammonimento, non siamo d'accordo sul motivo: « è vero che la parola *Abbà* era di uso quotidiano, *ma precisamente non in rapporto a Dio* » (14). Ed è precisamente questa la *singolarità* messa in evidenza dallo stesso Jeremias. Dove trovare il fondamento di tale singolarità? Indubbiamente nel rapporto unico che unisce il Figlio al Padre messo in evidenza dal *logion,* in base al quale, come faceva rilevare già a suo tempo G. Dalman, tra Dio e Gesù esiste « una comprensione mutua completa del tutto unica; se altri possono partecipare della piena conoscenza del Padre, ciò dipende necessariamente dalla mediazione del Figlio » (15).

Quando ebbe inizio in Gesù la coscienza della sua divinità? « Dal punto di vista meramente storico noi non possiamo — e questo è certamente molto — che dare ragione a G. Dalman quando egli assicura che MT. 11, 27 par. e altri testi lasciano supporre che Gesù non avrebbe conosciuto un cominciamento di tale coscienza » (16). Anche se Mt. 11, 27 non esprime *esplicitamente* la preesistenza del Figlio, la esprime tuttavia *implicitamente,* perché se Gesù è il Figlio unico, naturale del Padre, deve essere a Lui coeterno nel possesso della stessa natura divina. Pertanto ha ragione Van Iersel di considerare l'interpreta-

---

lo stile aramaico, gli autori della scuola religionista hanno scelto la tesi ellenistica, perché non potevano digerire il fatto che una cristologia così elevata fosse nata in Palestina e probabilmente [noi toglieremmo codesto avverbio] dallo stesso Gesù storico. Ciò era in contrasto con la tesi evoluzionista, per la quale la divinizzazione di Gesù sarebbe un prodotto dell'ambiente ellenistico. *Qui si vede quanto tesi preconcette, quale quella razionalista, siano dure a morire* »... « E' strano che gli autori della tesi ellenistica teosoficognostica non abbiano mai spiegato il fatto che qui si parla in primo luogo, non della inconoscibilità di Dio (Padre), ma della *inconoscibilità del Figlio, per cui al Figlio viene attribuita la stessa qualifica di Dio* (corsivo nostro). Inoltre, il Figlio si presenta quale unico rivelatore del Padre in una forma polemica, forse, contro i pretesi mediatori di rivelazione apocalittica » (*L.c.,* 142 - 43).

(13) *Ivi.*

(14) SEGALLA, *o.c.,* p. 55.

(15) G. DALMAN, *Die Worte Jesu,* I, Leipzig 1930, p. 232.

(16) A. VOEGTLE, *Réflexions exégétiques sur la psycologie de Jésus* in A.A. V.V. *Le message de Jésus et l'interprétation moderne — Melanges Karl Rahner,* ed. fr. Paris 1969; p. 99. cf. G. DALMAN, *o.c.,* I, p. 233.

zione di O. Cullmann come valida: « Le parole del versetto 27 possono essere pronunciate nella coscienza della pre-esistenza » (17). Non è la Chiesa primitiva che ha escogitato la pre-esistenza nella lettura del *logion,* ma è Gesù stesso che ve l'ha espressa implicitamente, dichiarandosi il *Figlio,* in senso unico, trascendente, di Dio Padre. Gesù, anche in quanto uomo, ha avuto da sempre, cioè dal primo istante della sua concezione, la coscienza della sua preesistenza e divinità (18).

Una conferma dell'origine della cristologia esplicita da Gesù la riscontriamo nelle parole stesse di Gesù, quando egli afferma che la parola *Padre, Abbà* è parola sacra, di modo che essa deve essere riservata solo al Padre celeste e non già agli uomini (Mt. 23, 9). Questo modo di esprimersi di Gesù « orienta ancora nel senso di una coscienza singolare del rapporto di figlio al Padre. E', in ogni caso, in continuità e nella riflessione su questa coscienza che si è sviluppata la cristologia del « Figlio di Dio ». Ne è una riprova il fatto che ambedue i testi, in cui ricorre l'eco di questo appellativo di Gesù (Gal 4, 6 e Rom 8, 15), sono espressamente legati, nel contesto immediato (Gal 4, 4-5) o mediato (Rom 8, 3), alla formula di fede che parla dell'invio del *Figlio* da parte del Padre ... Il Padre ha dato al Figlio Gesù l'autorivelazione completa di se stesso perché la trasmetta agli uomini » (19).

Se, infine, il nostro A. avesse portato la sua attenzione al racconto della Passione del Signore, avrebbe notato che un tema essenziale, per non dire il tema centrale di essa, è la questione di sapere *chi è Gesù.* Per i vangeli la risposta è: Gesù è il Figlio di Dio, ed è per averlo sostenuto che è stato condannato a morte (20). Il vangelo di S. Giovanni concorda su questo punto con i Sinottici; « Noi abbiamo una Legge e secondo questa Legge deve morire, perché si è fatto Figlio di Dio » (Gv 19, 7). Anche secondo S. Matteo, S. Marco e S. Luca, Gesù è condannato a morte dal Sinedrio per aver risposto affermativamente alla domanda posta da Caifa: « Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio » ?

Ma in che senso viene presa la formula: Figlio di Dio? E'

(17) B.M.F. VAN IERSEL, *Der Sohn,* ed. cit., p. 161. A nostro giudizio, alla forma verbale « possono » di Van Iersel bisogna aggiungere l'avverbio: *solo.*

(18) Cf. A.A.V.V. *La visione beatifica di Cristo viatore* in *Doctor Communis* 36 (1983) 123-411.

(19) SEGALLA, *o.c.,* p. 56.

(20) Cf. B.M.F. VAN IERSEL, *o.c.,* pp. 117-61; J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort,* Paris 1971, p. 229 ss.

certo che per i vangeli la formula ha un senso cristiano. Poteva essa avere lo stesso senso anche per Caifa? Si deve rilevare innanzi tutto che la relazione del processo fatta dai Sinottici è coerente con tutto il comportamento di Gesù. Questi si era autodesignato il « Figlio » durante la sua vita pubblica; aveva rarissimamente usato la formula Figlio di Dio (Gv 10, 37). Durante il processo, Gesù non pronunzia da sé il titolo di Figlio di Dio, ma si limita ad acconsentire quando glielo si vuol dare. Rifiuta, secondo S. Luca, di rispondere alla domanda sul Messia, mentre risponde affermativamente sulla sua filiazione divina in senso proprio (Lc 23, 67-70). Gesù e i suoi giudici sono d'accordo su di un punto sul quale non può esservi malinteso: per loro è bestemmia ciò che per Lui è la pura verità (21). La condanna a morte richiesta per Gesù è la prova chiara che Egli si era attribuito la filiazione divina naturale, la quale lo poneva allo stesso rango del vero Dio, cosa che da un giudeo era ritenuta impossibile e blasfema (22).

La domanda rivolta da Caifa a Gesù corrisponde alla domanda rivolta da Gesù ai suoi discepoli: « E voi chi dite che Io sia ? » (23). La risposta data da Gesù a Caifa corrisponde sostanzialmente a quella data da S. Pietro a Gesù: « Tu sei il

(21) J. GUILLET, *o.c.*, p. 232.

(22) Gli esegeti si domandano in che cosa consisteva la bestemmia propriamente detta riscontrata dai giudici del Sinedrio nelle dichiarazioni di Gesù. P. Lamarche ritiene che di per sé, né la rivelazione messianica, né la pretesa al titolo di Figlio di Dio, né la stessa identificazione col Figlio dell'uomo costituivano immediatamente un'affermazione della divinità (cf. *Christ vivant*, Paris 1966, pp. 150-56). Il Lamarche pensa che questa affermazione della divinità scaturisce dalla congiunzione dei testi: un Messia sedente in cielo alla destra di Dio, al posto destinato al Figlio dell'uomo, non può essere che un personaggio divino. J. Guillet, dichiarandosi d'accordo con questa linea d'interpretazione, « ritiene di dover andare più lontano. La bestemmia, attribuita a Gesù, non può sorgere che dal contenuto che Gesù dà a delle parole che, di per sé conservano forzatamente un senso limitato e finito. I tentativi fatti anche recentemente che hanno messo in evidenza gli "aspetti" celesti del personaggio del Figlio dell'uomo invitano a riflettere. Essi però comportano un limite insuperabile: se questo personaggio possiede realmente degli aspetti divini, senza essere d'altra parte una personificazione letteraria di Dio e della sua azione, come lo è per esempio il personaggio della Sapienza, egli si pone davanti a Dio come un eguale, ciò che [per la mentalità giudaica] è evidentemente impensabile » (*Jésus devant sa vie et sa mort*, p. 233, n. 16).

(23) Diversi esegeti odierni ritengono che la risposta di S. Pietro alla domanda di Gesù: « e voi chi dite che Io sia? » riferitaci da S. Matteo (16, 16) sia un'aggiunta della Chiesa primitiva. Recenti studi esegetici hanno messo in evidenza la storicità del testo di S. Matteo 16, 16-19 e quindi la storicità della professione di fede dell'Apostolo Pietro nella divinità di Gesù. « Ciò che raccomanda la versione di Matteo è la notevole coerenza della professione di fede

Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16, 16). Davanti al supremo consesso religioso della sua nazione Gesù esibisce la sua carta d'identità dichiarandosi Figlio di Dio in senso proprio e Giudice escatologico.

Nei Vangeli sinottici, oltre alla cristologia implicita, c'è anche la cristologia esplicita. I primi cristiani sotto la direzione del Collegio Apostolico, hanno creduto fin dalle origini prima in modo implicito e vissuto poi in modo esplicito nella divinità di Gesù, che resta il cardine del Cristianesimo. La cristologia sia implicita che esplicita risale a Gesù, alla coscienza che Egli aveva di essere il Figlio di Dio in senso proprio. La cristologia non può assolutamente prescindere dalla autocomprensione o autocoscienza di Gesù. La soteriologia dipende dalla cristologia. Gesù stesso prima di esporre ai suoi discepoli il mistero della sua morte espiatrice o redentrice, rivolge loro la domanda relativa alla sua identità personale: « E voi chi dite che Io sia ? ». E' Gesù in persona che provoca i discepoli a dirGli cosa pensano di Lui. Rimane incomprensibile come il nostro A. non abbia dato somma importanza a questa impegnativa e decisiva domanda di Gesù ai suoi discepoli. Ora la problematica della relazione tra persona e messaggio in Gesù non è semplicemente incipiente nel N.T., come afferma Schillebeeckx, ma è già pienamente *in atto* nella predicazione stessa di Gesù, il quale si autorivela il *Figlio* unico, naturale, in relazione a Dio, che Egli soleva sempre chiamare suo *Abbà*, Padre. Il dogma niceno è già insito nell'autocoscienza e nell'autorivelazione del Gesù storico.

3. *Contraddittorietà della tesi dell'A.*

La tesi del nostro A. relativa al fondamento dell'identità di Gesù, va soggetta a contraddizione. Da una parte, egli afferma che se consideriamo il Gesù pre-pasquale, la fonte del suo segreto di vita, del suo messaggio, della sua prassi e conseguen-

---

e della risposta di Gesù. Alla qualifica: "Il Cristo, il Figlio del Dio vivente", corrisponde la qualifica: "Simone, figlio di Giona". Questa corrispondenza dei due nomi, del nome divino di Gesù e del nome umano di colui che lo pronuncia, assume tutto il suo senso nella festa [dell'Espiazione] che aveva per oggetto la pronuncia del nome» (J. GALOT, *La prima professione di fede cristiana*, in *Civiltà Cattolica* 132 (1981) 33. Gli esegeti che si sono interessati alla questione sono: J. M. VAN CANGH - M. VAN ESBROEK, *La primauté de Pierre (Mt. 16, 16 - 19) et son contexte judaïque*, in *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980) 310-324. Precedentemente aveva trattato la questione: J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, p. 133.

temente della pretesa di collegare inscindibilmente alla sua persona l'opera salvifica, cioè la salvezza definitiva, dobbiamo trovarla nella sua esperienza originale di Dio qualificato come *Abba* (24). L'autocomprensione di Gesù come profeta escatologico deve essere vista nel quadro e sulla base della sua esperienza dell'*Abba,* che supera la semplice esperienza profetica. Dall'altra, l'A. afferma che « non è l'esperienza dell'*Abba in sé,* che permette di tirare conclusioni, bensì questa esperienza *in quanto anima,* sorgente e fondamento del messaggio della prassi e di tutta la condotta di Gesù, che illumina la particolarità eccezionale dell'esperienza dell'*Abba* » (25). Per il nostro A. l'esperienza dell'Abba « non è così un'esperienza religiosa a sé stante — sebbene in sé significativa — ma un'esperienza di Dio come Padre sollecito che dona avvenire ai suoi figli » (26). Non con l'uso di Abba Gesù si allontana dal giudaismo, ma con « questa invocazione di Abba ... in quanto connessa col contenuto del messaggio, della condotta, della prassi di vita di Gesù, comincia a dare origine a *domande teologiche* » (27).

Le affermazioni dell'A. non sono tra loro conciliabili. Se il segreto della vita e del messaggio di Gesù consiste nella sua esperienza originale di Dio come Abba, è chiaro che questa esperienza deve essere di per sé l'anima, la sorgente e il fondamento del messaggio e della vita di Gesù. L' esperienza dell'Abba è di tale natura ed efficacia da essere *da sé* la fonte di tutto quello che Gesù *è* e *fa* in quanto uomo. E' l'esperienza dell'*Abba in sé* che spiega tutta la vita e l'opera di Gesù e che in esse manifesta la sua particolarità o singolarità eccezionale. Il messaggio del Regno non contribuisce a costituire, a determinare e ad aggiungere qualche cosa alla esperienza dell'Abba, ma è questa esperienza a sé stante che costituisce e determina il regno di Dio e il suo messaggio (28). Tutta l'ope-

(24) ID., *Gesù. La storia di un vivente,* pp. 262 - 74.

(25) ID., *o.c.,* p. 274.

(26) ID., *o.c.,* p. 275.

(27) ID., *o.c.,* p. 274.

(28) Gesù è nella sua Persona il Regno di Dio, perché è il Figlio di Dio fatto uomo. Il concetto di regno di Dio non è altro che la presenza soprannaturale di Dio nell'uomo, al quale Egli comunica la sua vita divina. Ora il Figlio di Dio in quanto s'incarna, è ipostaticamente presente nell'umanità assunta. Quindi Dio-Figlio possiede sostanzialmente l'umanità assunta, è l'unico soggetto possessore di essa attuando nella linea ipostatica, inabitandola Lui solo, sotto questo aspetto. Oltre a questo, il Figlio è il regno di Dio insieme al Padre e allo Spirito Santo in quanto si rende presente con la grazia *e* nella sua umanità assunta *e* in coloro che vengono rigenerati in Lui mediante il battesimo in *re* o in *voto* o col martirio.

ra e la vita di Gesù porta come stigma l'esperienza filiale, cioè l'esperienza unica che solo Gesù possiede di Dio come suo Padre in senso proprio. Questa esperienza dispiega tutta la sua dinamicità nella vita e nell'opera di Gesù. La manifestazione della ricchezza di tale esperienza attraverso l'insegnamento e la vita di Gesù nulla aggiunge ad essa. Inoltre Gesù non abbandona ma trascende infinitamente il giudaismo per il semplice fatto che è il primo giudeo che si rivolge a titolo individuale a Dio chiamandolo Abba. La novità originale di Gesù sta precisamente in questo rispetto al giudaismo. Di conseguenza l'invocazione di Dio come Abba da parte di Gesù è significativa e trascende il giudaismo di per sé sola e non già in quanto connessa col contenuto del suo messaggio e della sua prassi di vita. Il messaggio e la vita di Gesù non determinano il contenuto della invocazione Abba, ma ne sono solo la conseguenza (29).

Infine, è opportuno rilevare che il concetto di regno di Dio, al massimo, ci può permettere di arrivare a Dio come l'anti-male, come a colui che vuole il bene delle sue creature, ma non ci dice nulla sul rapporto *originale* di Gesù con Dio e quindi di Dio come Padre rispetto a Gesù. Questa è una questione fondamentale che riguarda l'identificazione del Gesù prepasquale e che porta con sé la domanda *decisiva* se la salvezza — in Gesù — da parte — di — Dio abbia il suo principio o sorgente fondante nella persona stessa di Gesù. E' la questione cristologica considerata sotto l'aspetto metafisico-teologico: chi è Gesù? che il nostro A. risolve in senso esclusivo della sua divinità.

La giustezza della nostra critica è riconosciuta dallo stesso A., sia pure contraddicendosi, quando afferma: « a me sembra che l'autocomprensione che Gesù ha di Dio come Padre, insieme al suo intero modo di vivere e di operare, sia *stata la fonte* che ha permesso ai suoi discepoli di riconoscere in lui la manifestazione del profeta escatologico, che giudicherà i vivi e i morti » (30). Dunque non sono né il messaggio sul Regno

---

(29) Il nostro A. dopo questa affermazione ne fa un'altra in senso contrario dicendo che « l'esperienza dell'*Abba* risulta la *fonte* dell'indole propria del messaggio e della prassi di Gesù, che pertanto senza o al di fuori di tale esperienza... perdono il loro significato » (*O.c.*, p. 274). Se il messaggio e la prassi di Gesù non hanno significato senza l'esperienza dell'Abba, non si può sostenere che tale esperienza trascenda il giudaismo « in quanto è connessa col contenuto del messaggio ».

(30) ID., *La questione cristologica — un bilancio —*, p. 93 (corsivo nostro).

di Dio né la figura del profeta escatologico che fondano e determinano l'esperienza dell'*Abba* in Gesù, ma è questa, cioè la perfetta consapevolezza che Egli ha di Dio come suo Padre in senso proprio naturale, che determina la natura del Regno di Dio che Gesù viene a comunicarci. Il regno di Dio, che Gesù ci comunica, presuppone la sua divinità in senso perfetto, essendo Egli stesso tale Regno nella sua Persona.

II. LA NATURA DELLA « PREESISTENZA » VETEROTESTAMENTARIA E NEOTESTAMENTARIA.

1. *La « preesistenza » giudaica è solo funzionale?*

Il nostro A., parlando delle molteplici tradizioni del N. Testamento intorno a Gesù (Gesù Figlio di Dio come « figlio di Davide » e di Abramo; Gesù Figlio di Dio in virtù della risurrezione; Gesù Figlio di Dio in modo preesistente) afferma che esse sono tutte *funzionali,* in senso storico-salvifico. Tuttavia queste tradizioni in senso giudaico-cristiano sono delle *determinazioni dell'essere* di Gesù nel senso che Dio gli ha dato una particolare missione da compiere. E' questo il senso della ontologia « giudaica », così chiamata dal nostro A., perché non designa la struttura *metafisica* dell'essere di una persona, ma soltanto la *finalità* della missione della medesima. Il N. Testamento arriva alla seguente definizione di Gesù: « *Dalla parte di Dio* Gesù esiste *per i suoi simili* » (31). Tutto questo implica per l'A. che la preesistenza in senso giudaico non contiene alcuna dimensione *ontologica* (32) di una nuova prassi (p. 502). La conclusione logica sarebbe, secondo il nostro A., che nel N. Testamento le espressioni Figlio e Figlio di Dio riferite a Gesù non indicano mai esplicitamente la sua filiazione divina e che egli non vi è mai denominato Dio. L'attribuzione di tali titoli a Gesù deriverebbe da una lettura del N. Testamento fatta in ambiente greco (33). Bisogna riconoscere al nostro A. la coerenza di queste sue affermazioni in base alla conformità ai prin-

---

(31) ID., *o.c.,* p. 591.

(32) ID., *o.c.,* p. 589. L'A. riconosce che la cristologia paolina « opponendosi ad una cristologia del *theios aner,* di *deus praesens* travestito da uomo... professa nondimeno una preesistenza... che implica una cristologia pronunciata dell'incarnazione » (*O.c.,* p. 590).

(33) ID., *Gesù. La storia di un vivente,* pp. 593 - 602.

cipi ermeneutici da lui esposti. Ma la coerenza non è sempre sinonimo di conformità alla verità, cioè alla realtà. Diversi sono gli aspetti sotto i quali le tesi del nostro A. devono essere considerate e vagliate criticamente.

a) *La dimensione « ontologica » della preesistenza giudaica* - La preesistenza in senso ontologico, cioè l'esistenza eterna, senza inizio, di un essere divino nell'intimità di Dio stesso, non è solo una categoria ellenistica, come pensano Schweizer (34) e Hahn (35), poiché anche il V. Testamento conosce la realtà della preesistenza della Sapienza, come pure il giudaismo palestinese è a conoscenza della preesistenza del Figlio dell'uomo e del Messia (36).

Nell'ambiente giudaico erano note le speculazioni sulla Sapienza, esistente presso Dio da sempre e seduta sul suo stesso trono, in condizione di uguaglianza (37), sul « Figlio dell'uomo », sulla Torà, sul « Memra Jahvè » e sul « Logos », per opera di Filone in particolare. Nei libri sapienziali (Giobbe, Baruch, Proverbi, Siracide, Sapienza) troviamo delle affermazioni riguardanti la pre-esistenza reale, e non già soltanto ideale della Sapienza e della Parola presso Jahvè. Alcuni ritengono che, alla formazione dell'idea di pre-esistenza, contribuirono anche le speculazioni gnostiche sulle anime pre-esistenti, sul proto-uomo divino Salvatore. Ma c'è da osservare che vi sono differenze fondamentali, tra il modo giudaico e quello gnostico, di intendere la pre-esistenza. « Un tratto determinante del pensiero giudaico consiste nel fondare tutto ciò che è caduco, che è ed avviene, nei pensieri di Dio. Ciò vale, in particolare, per quelle realtà di ordine teologico e salvifico quali la *Torà*, il *gan Eden*, il trono della gloria, il nome del Messia. Questa pre-esistenza, piuttosto ideale, perché fondata nella mente di Dio, serve a sottolineare che la salvezza dovrebbe giungere, o giungerà. Questa concezione ideale può essere estesa fino ad includere una reale creazione pre-esistente » (38).

Va rilevato, però, che i Libri Sapienziali parlano della pre-

(34) Cf. E. SCHWEIZER, *Zur Herkunft der Präexistenz — vorstellung bei Paulus*, in *Neotestamentica*, Zürich - Stuttgart 1963, pp. 105 - 19.

(35) Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel Ihre Geschichte im frühen Christentum*, p. 315.

(36) Cf. J. BONSIRVEN, *Le judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I - II Parigi 1935, p. 371 ss.

(37) P. E. BONNARD, *Cristo Sapienza di Dio*, (tr. it), Torino 1968.

(38) J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi*, (tr. it.)), Brescia 1972, p. 248.

esistenza della Sapienza, la cui origine da Dio non avviene per via di creazione, ma per via di « generazione » (39). L'Autore sacro, che ben conosceva i verbi « creare » e « fare », li ha evitati intenzionalmente. Il termine « generazione » implica l'origine di un vivente da un altro vivente in somiglianza di natura. La Sapienza viene concepita da Jahvè come il frutto del suo pensiero, nel quale, come nella sua causa esemplare o arche-tipo, è contenuto tutto l'universo da Lui creato (40).

Il Siracide afferma che la Sapienza ha un'origine spirituale, in quanto viene pronunziata dalla bocca dell'Altissimo (41) ed è, col medesimo, da sempre, cioè dall'eternità (42). L'Autore del libro della Sapienza afferma che la Sapienza è realmente divina, in forza della sua origine, perché è uscita da Dio in modo del tutto singolare: « E' un'emanazione della potenza di Dio, un profluvio genuino della gloria dell'Onnipotente; per questo, nulla di contaminato la raggiunge. E' un riflesso della luce perpetua, uno specchio immacolato dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà » (43). La Sapienza è detta l'immagine di Dio, in un testo nel quale l'Autore del libro non si preoccupa soltanto di definire la Sapienza nelle sue relazioni verso gli uomini, cioè di determinare la sua duplice funzione rivelatrice e salvifica; la Sapienza è detta immagine di Dio nel suo intimo essere e nei suoi rapporti con Dio. « L'autore va in cerca del fondamento ultimo delle qualità e della potenza della Sapienza, nelle sue relazioni uniche con Dio. Per questo motivo, l'autore sacro, attraverso immagini le più immateriali possibili, cerca di descriverci questa misteriosa origine della Sapienza divina. Ciò che egli tende ad esprimere e a sostenere è, da una parte, l'unità della Sapienza con Dio, nonostante la sua personificazione, e, dall'altra parte, la sua eguaglianza con la sorgente dalla quale procede » (44). Perché esce da Dio, in modo così singolare, la Sapienza gode di tutte

(39) Cf. *Prov.* 8, 22, 24-25.

(40) J. M. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, in « Revue Biblique » 15 (1908) 495; C. SPICQ, *Le Siracide et la structure littéraire du « Prologue » de saint Jean*, in « Memorial », Lagrange, Parigi 1940, pp. 183-195; A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les epîtres pauliniennes*, Parigi 1966, pp. 206-10; ID., *Le prologue du quatrième évangile*, Bruges 1968, pp. 258-264.

(41) Cf. *Si.* 24,3.

(42) Cf. *Si.* 1,1.

(43) *Sap.* 7,25-26.

(44) J. WEBER, *Le livre de la Sagesse, Sainte Bible de Pirot*, Parigi 1943, t. VI, pp. 421 e 450.

le prerogative divine: eternità, immutabilità, perfezione senza limiti, infallibilità, onniscienza, onnipotenza (45). « Essa è assolutamente nello stesso piano di Dio e l'autore del libro della Sapienza ce la mostra, infatti, vivente nell'intimità con Dio. La Sapienza è Dio, è con Dio (46). Essa rimane con Lui in simbiosi (47), in una costante intimità, cioè pari a quella procurata dall'unione matrimoniale. E' assisa presso il suo trono come una *paredra* (48). L'autore, usando questo termine, non ha mai, tuttavia, sognato di fare della Sapienza una dea, compagna di Jahvè. ... Attraverso tutte queste affermazioni diverse e complementari, il libro della Sapienza ci porta, a poco a poco, ad intuire il mistero divino: se la Sapienza è nata da Dio ed è a Lui eguale, e se è impossibile considerarla come una dea di fronte al solo Dio, bisognerà un giorno ben comprendere che vi sono non più dèi ma più « persone » in Dio... Quanto affermerà il prologo di S. Giovanni è già abbozzato nel libro della Sapienza » (49).

Dunque, il termine « preesistenza », già nel pensiero ispirato vetero-testamentario indica l'origine misteriosa ed eterna, per via di generazione, della Sapienza da Dio, di cui essa condivide perfettamente la natura.

b) *La preesistenza del Figlio dell'uomo* - Nell'ambiente palestinese era nota la rappresentazione apocalittica del « Figlio dell'uomo » preesistente.

Scrive autorevolmente lo Schnackenburg: « Nelle "parabole" del libro di Enoch etiopico (cap. 37-71), la cui origine giudaica precristiana finora non è stata messa seriamente in discussione (per quanto non siano mancati i dissensi) (50), l'at-

(45) Cf. *Sap.* 7, 22-23, 27.

(46) Cf. *Sap.* 9, 9.

(47) Cf. *Sap.* 8, 3.

(48) Cf. *Sap.* 9, 4. Il Bonnard afferma che la Sapienza rimane con Dio in una costante intimità, *pari* a quella procurata dall'unione matrimoniale. In realtà, bisogna dire che l'intimità in questione è *simile*, ma nel contempo, infinitamente superiore a quella matrimoniale.

(49) BONNARD, *o.c.*, pp. 98-99.

(50) Generalmente le "parabole" sono collocate nel primo secolo avanti Cristo. L'ipotesi che questa parte del libro di Enoch sia sorta soltanto in ambienti giudeo-cristiani del II secolo d.c. è stata corroborata dal ritrovamento a Qumran di frammenti di altre parti del libro stesso, ma non delle "parabole"; cf. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957, 30s.; P. GRELOT: *Rech ScR* 46 (1958) 18 ss. accenna anche a *Iub.* 4, 17-23, in cui è indicata tutta la serie delle opere attribuite a Enoch (ma non le "para-

teso salvatore è presentato come l' "eletto" (o il "giusto") o come "il Figlio dell'uomo", con espressioni tali da farlo apparire un essere celeste preesistente. Molti esegeti contestano che si tratti di qualcosa di più d'una preesistenza ("ideale") nel quadro delle solite raffigurazioni giudaiche (v. sopra), ma questa tesi è invece decisamente sostenuta da E. Sjöberg (51), al quale si unisce anche S. Mowinckel (52). Effettivamente, dopo un attento esame dei testi non si può non accettare la loro opinione. Le affermazioni relative al "Figlio dell'uomo" sono più elaborate di quelle di *Dan.* 7, e quelle relative all' "eletto" e al "Figlio dell'uomo" sono piuttosto simili, per cui può dirsi che cambi soltanto il nome (53). I testi principali sono:

39,7 s.: « Vidi la sua dimora sotto le ali del Signore degli spiriti, tutti i giusti ed eletti risplendono davanti a lui come bagliori di fuoco... Qui vorrei abitare, e la mia anima si strugge nel desiderio di quella dimora. Qui è già stata la mia eredità; perché così fu deciso di me davanti al Signore degli spiriti ».

48,3 : « Prima che il sole ed i corpi celesti fossero formati e che le stelle del cielo fossero fatte, fu pronunciato il suo nome davanti al Signore degli spiriti... ».

6 : « Per questo fine egli fu scelto e nascosto davanti a lui, prima che il mondo fosse formato, ed egli sarà in eterno ».

52,9 : « Tutte queste cose sono ridotte al nulla e cancellate

bole"). Per questo *argumentum e silentio* non è sufficiente; è possibile che la sezione, diversa quanto a contenuto, sia stata più tardi incorporata nel resto delle opere di Enoch. Forse nei cap. 70-71 va vista la "cucitura" letteraria; cfr. E. SJOEBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946, 147-189, specialmente 166: « Un valido motivo contro l'originalità dei cap. 70-71 non si può trovare, per cui resta la possibilità che essi siano originali. Ma in presenza d'un'opera tanto complessa come il *I Hen.*, d'altra parte, non si può escludere la possibilità che ambedue i capitoli, o uno solo di essi, siano stati aggiunti in un secondo tempo. Il tema che in essi viene trattato, l'ascensione di Enoch, non figura del resto nelle "parabole". Pertanto i due capitoli sono stati per così dire aggiunti a mo' d'appendice » Cfr. anche O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alten Testament*, Tübingen 1964, 839.

(51) *O.c.*, 83-101.

(52) S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford 1956, 370-373; cf. anche J. COPPENS, in: J. COPPENS e L. DEQUEKER, *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel*, VII, *dans les Apochryphes et dans le Nouveau Testament*, Bruges-Paris 1961, 81 s. (cf. ivi bibliogr. 55 s e 73 s.).

(53) Cf. la raccolta in J. COPPENS, *o.c.*, 78 ss.

dalla faccia della terra, quando l'eletto appare davanti al Signore degli spiriti »; cfr. 69, 29 (il "Figlio dell'uomo").

62,7 : « Giacché fin dal principio il Figlio dell'uomo era nascosto, e l'Altissimo lo tenne alla presenza della sua potenza e lo rivelò agli eletti » (secondo la traduz. del Riessler).

In 48,3 "pronunciare il nome" significa forse soltanto l'elezione pretemporale del "Figlio dell'uomo"; ma in 48,6 si aggiunge che il Figlio dell'uomo fu "nascosto" davanti a Dio. Inoltre egli ha la sua "dimora" sotto le "ali del Signore degli spiriti" (39,7) ed alla fine "apparirà" (cfr. 38,2; 52,9; 69,29), "starà" davanti al Signore degli spiriti (49,2). In 62,7, poi, è espressa ancora più chiaramente l'idea che il Figlio dell'uomo esisteva fin dal principio, ma che resta nascosto nel cielo « alla presenza della potenza di Dio », e soltanto ora viene rivelato agli eletti.

Questa interpretazione è suffragata da *4 Esdr.* 13, che mostra come l'idea non fosse del tutto singolare. Anche qui è evidente che il salvatore si trova presso l'Altissimo già prima della sua apparizione escatologica (cfr. vv. 26,52); Esdra viene rapito verso di lui: « Ma sarai sottratto agli uomini ed in avvenire dimorerai presso il mio figlio (senza dubbio, originariamente "servo") (54) e i tuoi simili, finché i tempi giungeranno alla fine ». Il futuro salvatore (qualunque sia il suo nome), ha già quindi una reale esistenza nascosta presso Dio (55).

Si noti che secondo il pensiero apocalittico i beni escatologici della salvezza sono già "preparati" presso Dio (v. sopra): nei testi sopra citati quest'idea sarebbe applicata anche alla persona del salvatore. Ma la sua esistenza personale va oltre tale concetto e sembra avere le sue radici altrove. Sull'origine, diciamo pure sulla creazione, di quella figura che ha la sua patria nel cielo prima di tutte le altre creature, i testi tacciono; non c'è la minima traccia d'una protologia. Ma è stata avan-

(54) Invece di « il mio figlio » delle versioni latina, siriaca ed etiopica i due mss. arabi leggono « il mio servo »; questa lezione è giustamente preferita da B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt*, Leipzig 1924, p. 191. La correzione in un ambiente cristiano si spiega facilmente (dato il doppio significato di *pais*; il greco rappresentava il "grado intermedio" tra le versioni, cfr. VIOLET, pp. XXIX ss.); cfr. pure P. VOLZ, *Eschatologie*, 37 s.

(55) Questa è anche l'opinione di P. VOLZ, *Eschatologie, 204 s.*, il quale richiama pure l'attenzione su alcune traduzioni dei LXX che sono su questa linea.

zata l'ipotesi d'una connessione del "Figlio dell'uomo" con l'antico mito orientale dell' "uomo primordiale" (che va distinto dal primo uomo Adamo) (56). Quest'ipotesi si basa soprattutto sulla somiglianza delle funzioni escatologiche (57), che però nel giudaismo sono espresse con ben maggiore precisione. Ammesso anche che l'idea affondi le sue radici in quel mito antico, l'apocalittica giudaica non dà segno di rendersene conto. « Nel pensiero giudaico non esiste l'idea che il Figlio dell'uomo fosse l'uomo primordiale. Ciò che aveva da dire sul primo uomo lo ha collegato alla figura biblica di Adamo, quale è presentato nelle leggende rabbiniche su Adamo » (58). Se, dunque, dapprincipio il giudaismo potè subire l'influenza di quelle raffigurazioni mitiche, bisogna dire che da lungo tempo le aveva fuse con le sue credenze su Dio e la creazione. L'apocalittica giudaica nella sua attesa del "Figlio dell'uomo" si trova evidentemente già su un terreno suo proprio per cui anche l'idea di preesistenza, che è collegata a questa figura, ha un suo valore autonomo. In ogni caso, ciò conferma la capacità del giudaismo di accogliere differenti idee di preesistenza e di utilizzarle per la sua teologia » (59).

A queste affermazioni dello Schnakenburg facciamo seguire questo testo del P. J. Galot, il quale mette in maggiore evidenza l'origine eterna e divina del Figlio dell'uomo quale risulta dal *Libro delle parabole* e dal *Libro di Hénoch etiopico* (I sec. a.Cr.). In questi due scritti si parla di un misterioso personaggio, dalle funzioni messianiche, chiamato Figlio dell'uomo, o Eletto, il quale viene identificato col Messia, con l'Unto. « Si tratta indubbiamente di un *individuo*. Il titolo di Figlio dell'uomo è riservato solo a lui, a differenza del titolo di

---

(56) Cfr. la rassegna delle varie teorie in W. STAERK, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, Stuttgart - Berlin 1938, 422-435. Egli stesso in seguito accoglie quell'ipotesi, e con qualche modificazione anche S. MOWINCKEL, *o.c*, 420-437. Però le ricerche compiute recentemente inducono ad una maggiore cautela; cfr. O. MOE, *Der Menschensohn und der Urmensch:* StTh 14 (1960) 119-129; J. COPPENS, *o.c.*, 67 ss.; C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961, 149-153 (« Figlio dell'uomo — e del resto anche l'anthropos gnostico — non possono essere concepiti come punti terminali d'una storia che abbia avuto origine nel mito indoiranico; mancano gli anelli intermedi »: 152; H. M. SCHENKE, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*, Göttingen 1962, 144-154 (una certa influenza indiretta, ma con grandi limitazioni: 151 s.). Confronta inoltre *excursus quinto e sesto.*

(57) Cfr. S. MOWINCKEL, *o.c.*, 427-431.

(58) S. MOWINCKEL, *o.c.*, 436.

(59) SCHNAKENBURG, *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, (trad. it.) vol. I; Brescia 1973, pp. 409-12.

eletto che condivide con i giusti (così il giorno dell'Eletto è anche il giorno degli eletti: 51,2). Il titolo « Figlio dell'uomo » non è mai esteso alla comunità. La funzione di Figlio dell'uomo è a lui propria. Il Figlio dell'uomo è chiaramente presentato come un personaggio divino. La sua trascendenza risulta dalle seguenti caratteristiche: *è preesistente:* « Prima che il sole ed i segni fossero fatti, il suo nome fu ricordato al cospetto del Signore degli spiriti » (48,3). La sua preesistenza è espressa con termini che ricordano l'origine della Sapienza in Pr. 8, 22-31. *E' presentato in compagnia dell'Antico dei giorni,* cioè di Dio, come se fosse al suo stesso livello, e partecipa della sua supremazia sull'universo (46,1: « Là vidi uno che aveva una "testa di giorni", e la sua testa era come lana bianca, e con lui un altro che aveva le sembianze d'un uomo... E' il Figlio dell'uomo... »). *Svolge nell'economia della salvezza una funzione di primaria importanza, analoga a quella di Dio:* « Saranno salvati per mezzo del suo nome » (48,7). « Il Figlio dell'uomo possiede la giustizia ed essa abita con lui » (46,3). « Il suo destino ha trionfato per mezzo del diritto davanti al Signore degli spiriti per sempre » (46,3). Il Figlio dell'uomo è giudice « assiso sul trono della sua gloria », proprio come « il Signore degli spiriti », cioè Dio (62,2 e 5; cfr. 69,27). Il Figlio dell'uomo è colui che rivela i misteri: « rivelerà tutti i tesori dei segreti » (46,3). E' la « luce dei popoli » (48,4). Tutti spereranno in lui e lo pregheranno; tutti l'adoreranno (62, 9; 48, 2). La vita futura trascorrerà con il Figlio dell'uomo come con Dio: « E il Signore degli spiriti dimorerà in essi, e con il Figlio dell'uomo mangeranno, si coricheranno e si alzeranno per i secoli dei secoli » (62, 14; cfr. 71, 17). Poiché queste caratteristiche del Figlio dell'uomo sono così vicine a quelle di Cristo, certi autori hanno assegnato al Libro d'Hénoch un'origine giudeo-cristiana oppure hanno supposto interpolazioni cristiane. Ma nessun testo comporta delle precise allusioni al linguaggio evangelico, ed il vocabolario rimane quello delle apocalissi giudaiche. Sarebbe soprattutto strano che un cristiano avesse passato sotto silenzio la morte e la risurrezione (60), così importanti nella vita di Cristo e così caratteristiche delle sue dichiarazioni sul Figlio dell'uomo. Inoltre, il Figlio dell'Uomo delle Parabole di Hénoch non è presentato come un uomo: rimane un essere di natura superiore, angelica e divina. Non v'è, in questo personaggio celeste e glorioso, alcuna indicazione d'una reale Incarnazione né

(60) J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda,* Parigi 1957, ritiene che il *Libro delle Parabole* sia stato composto nel II sec. (p. 30). Cf. J. COPPENS, *Le Fils de l'homme,* 74, n. 48.

alcuna evocazione d'un dramma redentore» (61). Dalla citazione dei testi degli scritti apocalittici dell'epoca vetero-testamentaria risulta che la categoria della preesistenza, intesa in senso ontologico e riferita al misterioso personaggio del Figlio dell'uomo, era nota ai Giudei, per cui l'affermazione in senso contraria del nostro A. è destituita di fondamento.

c) *La preesistenza negli scritti neo-testamentari* - Se gli scrittori giudei dell'epoca vetero-testamentaria avevano la dimensione « ontologica » della preesistenza, è destituita di ogni fondamento anche l'altra affermazione del nostro A. relativa alla concezione « giudaica » della preesistenza che sarebbe stata fatta propria anche dal N. Testamento, se si fa eccezione della lettera ai Galati 4, 4.

1) *La preesistenza di Gesù nei Sinottici* - Già i diversi modi di esprimersi di Gesù, riferitici dai Sinottici, insinuano in lui la coscienza della preesistenza. Così le espressioni da Gesù pronunziate diverse volte: « Io sono uscito » (Mc 1, 38); « Io sono stato inviato » (Lc 4, 43); « Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori affinché si convertano » (Lc 5, 32); « il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto » (Lc 19, 10); non significano la sua semplice venuta all'esistenza su questa terra, ma la sua origine dall'alto, cioè dal mondo di Dio. Egli viene in questo mondo per realizzare la missione di salvezza. La sua missione è *tale*, perché viene mandato dal Padre (Mt 10, 40; Mc 9, 37; Lc 10, 16), ma è anche *venuta*, cioè una sua iniziativa libera, avente come fine la salvezza totale e radicale dell'uomo, opera esclusiva del vero Dio. La venuta del Figlio dell'uomo sulla terra è la venuta di un personaggio divino preesistente, che realizza l'opera divina della salvezza. La sua missione e venuta sulla terra non si identificano con la sua semplice esistenza umana; Egli non viene sulla terra come gli altri uomini per essere salvato, ma per realizzare la salvezza degli altri, cioè di tutti gli uomini, il che implica che Egli non è un mero uomo, bisognoso di salvezza, ma il realizzatore della medesima. Di qui la sua *trascendenza* rispetto alla natura umana che fa propria e quindi la sua *preesistenza* rispetto alla sua comparsa sulla terra.

La coscienza della preesistenza di Gesù quale Figlio unico

---

(61) J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* Firenze 1979, pp. 63-4. Cf. R. HAMERTON-KELLY, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man*, Cambridge 1973.

esistente presso il Padre prima della sua venuta nel mondo, appare dalla parabola dei vignaioli e dalla risposta che Egli dà a Caifa sommo sacerdote, allorché questi gli rivolge la domanda: « Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto? ». Rispose Gesù: « Sì, sono Io! » (Mc 14; 61-2). Rispondendo affermativamente, Gesù conduce il suo interlocutore a indovinare il mistero del nome di Dio « Io sono » (Es. 3, 14) o del « sono Io » pronunziato da Jahvé (Is. 41, 4; 43, 10, 25 ecc.).

2) *La preesistenza di Gesù nel vangelo di S. Giovanni* - Del tutto inaccettabile è anche la tesi del nostro A. secondo la quale neppure il Vangelo di S. Giovanni conterrebbe il concetto di preesistenza in senso ontologico, riducendosi essa a significare semplicemente il *decreto trascendente* di Dio riguardante la mediazione storica di Gesù tra Dio e uomo.

Non solo gli esegeti cattolici, ma anche diversi esegeti protestanti (Jeremias, Culmann, Dodd, ecc.) interpretano la preesistenza del Cristo « giovanneo » in senso ontologico.

A. Wikenhauser afferma frequentemente e chiaramente che « la *divinità* di Gesù Cristo, secondo il quarto Vangelo, poggia propriamente e profondamente nella sua eguaglianza di natura del Padre, a cui va legata la sua *preesistenza*, cioè la sua esistenza eterna e senza inizio, anteriore al suo essere nel tempo. Perciò il segreto proprio della persona di Gesù può esser capito solo a partire dalla sua preesistenza. Di questa il Cristo giovanneo rende ripetutamente testimonianza nei suoi discorsi » (62). Il citato esegeta rimanda in modo particolare ai seguenti testi giovannei: 8, 58; 17, 5, 24 e al prologo ove il concetto di preesistenza è espresso con la massima chiarezza (1, 1-4). Distinguendo tra preesistenza nel senso di esistenza avanti il tempo di ordine puramente ideale (esistenza eterna nel pensiero e nel consiglio di Dio) e preesistenza nel senso di esistenza reale ed eterna presso Dio, il Wikenhauser afferma che il Cristo giovanneo possiede la preesistenza intesa nel secondo senso (63).

Lo stesso autore, commentando il c. 10 v. 30 del Vangelo di S. Giovanni: « Io e il Padre siamo una cosa sola », afferma che « l'unità del Padre e del Figlio non si riduce ad una pura unione personale o ad un'unità morale, *ma è di ordine metafisico*. Padre e Figlio, per quanto distinti come persone, sono

(62) WIKENHAUSER, *L'evangelo secondo Giovanni*, p. 285.
(63) ID., *o.c.*, p. 286.

però identici nella natura, nel volere e nell'agire » (64). Per convincersi del significato della preesistenza in senso ontologico nel Vangelo giovanneo è sufficiente riferirsi alla professione di fede del discepolo incredulo nella divinità di Cristo « Signor mio e Dio mio » (65). La più alta delle proposizioni del prologo « Dio era il Verbo » è divenuta oggetto della confessione dell'incredulo Tommaso.

Per quanto riguarda gli esegeti protestanti rileveremo che se O. Culmann nella sua *Cristologie du N. Testament* (Neuchâtel - Paris 1958; tr. it. dall'ed. ted. 1968, Bologna 1979), aveva interpretato in modo prevalentemente funzionale la persona di Cristo, in un dialogo col teologo cattolico G. BAVARD in *Choisir*, 9-10 1960 - 17-19, precisò il suo pensiero a proposito del significato « ontologico » dei titoli di Cristo quali « Verbo » e « Verità » affermando che « Gesù apporta la verità perché è la verità ... apporta la Parola perché è la Parola » (*Choisir*, p. 21). Gli attributi cristologici « Verità » e « Verbo » non si riferiscono soltanto a una funzione impersonale: « la funzione è personificata nel Cristo incarnato e nel Cristo preesistente » (*ivi*, 23).

J. Jeremias, commentando il prologo di S. Giovanni, afferma che « il termine "inizio" ha un senso differente nel Prologo e nella Genesi. Esso non designa la creazione (che non è menzionata che più tardi in Gv 1, 3), ma *l'eternità prima di ogni creazione*. In altre parole: "In principio" in Gv 1, 1 non è un concetto temporale, ma un apprezzamento qualitativo equivalente alla "sfera di Dio". Il Logos ha la sua origine nell'eternità e chiunque ha dei rapporti con il Logos ne ha con lo stesso Dio vivente » (66).

Lo stesso esegeta commentando Gv 1, 14 così si esprime: « Dire "Il Logos eterno si è fatto carne", è dire che egli appar-

---

(64) ID., *o.c.*, p. 282 (corsivo nostro).

(65) Gv 20, 28. Tutti gli altri esegeti cattolici, se si fa eccezione di J. DUPONT, *Essais, sur la christologie de Saint Jean*, Bruges 1951, (aspetto prevalentemente funzionale) interpretano il Cristo giovanneo in senso ontologico (cf. J. M. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris 1924; H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni;* 2 ed. Assisi 1971; J. GIBLET, *Jésus et le Père dans le IV Evangile* in A.A.V.V. *L'Evangile de Jean*, Bruges 1958, pp. 111-30; A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, Bruges 1968; I. DE LA POTTERIE, *Gesù verità*, tr. it. Torino 1973, pp. 101-33; G. SEGALLA in A.A.V.V. *Cristologia del Nuovo Testamento*, pp. 104-7; ID., *S. Giovanni*, Fossano 1972, pp. 78-112; R. SCHNAKENBURG, *Das Joannesevangelium*, I Freiburg - Basel - Wien 1963, trad. it. Brescia 1973, p. 415.

(66) J. JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris 1966, p. 83.

ve nel più profondo abbassamento ... "Egli ha dimorato in mezzo a noi" implica che Dio stesso era presente nella carne, nell'abbassamento» (67). Infine, a proposito del titolo «Logos di Dio» attribuito a Cristo, lo stesso Autore ritiene come possibile che esso sia servito ai primi cristiani per designare il Signore che doveva venire. In un secondo tempo, il titolo sembra che sia stato applicato al Signore del mondo (1 Gv 1, 1 ss.) e parimenti al Cristo *preesistente* (Gv 1, 10; 1 Gv 1, 1) (68).

La conferma, che poi decide la questione in maniera favorevole alla preesistenza del Cristo giovanneo intesa in senso ontologico, ci viene dagli avversari moderni della divinità di Cristo. Holtzmann (69) e Loisy ritennero che il quarto evangelo fosse un libretto di teologia e di teologia mistica, imbellettato come vangelo. Mentre per i primi discepoli Gesù non era che un profeta che predicava come imminente l'arrivo del Regno di Dio, per S. Paolo sarebbe divenuto un essere celeste: il quarto vangelo non avrebbe fatto altro che portare a compimento questa concezione. Imbevuto di spirito greco, preoccupato di definire le essenze, l'autore del quarto vangelo si sarebbe preoccupato di darci l'aspetto metafisico di Gesù riguardante la sua divinità. «Si può dire, scrive A. Loisy, che l'umano è scomparso e si è eclissato davanti al divino, che la dottrina del Verbo incarnato trasforma il Vangelo in un teorema teologico che conserva appena l'apparenza della storia» (70). Si direbbe, continua il Loisy, che «[il Gesù giovanneo] non sembra parlare e agire che per soddisfare ai termini della sua definizione, per provare che egli è Dio, che è uno con Dio» (71). Il Cristo giovanneo è un essere che appartiene alla sfera divina, sebbene in modo subordinato al Padre, che «è la sorgente di ogni essenza divina» (72). Ad ogni modo «Giovanni afferma tanto nettamente la subordinazione di Cristo al Padre quanto la divinità della sua natura» (73). Anche per i moderni avversari, S. Giovanni è un assertore convinto della vera divinità di Gesù e quindi della sua eterna preesistenza presso il Padre.

---

(67) ID., *o.c.*, p. 87.

(68) *Ivi.*

(69) Cf. H. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, t. II, Tübingen 1897, p. 435.

(70) A. LOISY, *Le quatrième évangile*, I ed. Parigi 1903, p. 73.

(71) ID., *o.c.*, p. 73.

(72) ID., *o.c.*, p. 75.

(73) *Ivi.*

3) *La preesistenza di Gesù in S. Paolo* - Il nostro A. afferma che S. Paolo « professa una preesistenza che, ancor più chiaramente che in *Gv.* implica una cristologia pronunciata dell'incarnazione » (74). Tuttavia anche questa cristologia « suppone un'ontologia storico-salvifica, un'ontologia dell'essere, non *greca* ma *giudaica*... E' un concetto di figliolanza dinamico, storico-salvifico » (75).

La quasi totalità degli esegeti riconosce che il tema della preesistenza è più accentuato in S. Giovanni che in S. Paolo. Tutti gli esegeti però riconoscono che « le più antiche testimonianze dell'idea di una preesistenza cristologica si trovano nelle lettere di S. Paolo » (76).

a) L'Apostolo collega la tradizionale affermazione della *missione* del Figlio (Gal 4, 4; Rom 8, 3) con l'affermazione che il Figlio di Dio esisteva prima della sua Incarnazione (Rom 1, 3). Il Figlio viene mandato nel mondo non perché diventi *tale,* ma per farsi uomo e realizzare la salvezza. La sua missione non si identifica con l'inizio della sua esistenza *simpliciter,* cioè in senso assoluto, ma si identifica con la sua Incarnazione, col suo divenire uomo, nascendo « da una donna », allo scopo di comunicare agli uomini, che non sono figli di Dio per natura, la partecipazione della sua filiazione divina naturale.

b) L'Apostolo identifica Gesù con la *sapienza di Dio,* che già operava nella storia della salvezza prima dell'Incarnazione (77). Cristo viene identificato con la roccia che dissetava gli ebrei durante la traversata del deserto (1 Cor 10, 4). Secondo la tradizione giudaica, confermata dal libro ispirato della Sapienza, tale funzione era attribuita alla Sapienza preesistente di Dio. 1 Cor 1, 24 Cristo viene chiamato « sapienza di Dio ». 1 Cor 2, 7 s l'Apostolo parla della sapienza nascosta esistente in Dio e da Dio fin dall'eternità predeterminata alla nostra glo-

---

(74) *Gesù. La storia di un vivente,* p. 590.

(75) ID., *o.c,* p. 591.

(76) G. SCHNEIDER, *Formule di preesistenza nel Nuovo Testamento Gesù Cristo, generato, non fatto,* in *Communio* 6 (1977) p. 29.

(77) Cf. H. WINDISCH, *Die göttliche Weisheit der Inden und die paulinische Christologie* in *Neutestamentliche Studien,* Lipsia 1914, pp. 220-34; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul,* pp. 189-208; U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor* 1 und 2, Tubinga 1959, pp. 197-213; A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les epîtres pauliniennes,* Parigi 1966.

ria, la quale è chiaramente identica al « Signore della gloria », morto e risorto che realizza la salvezza. L'epiteto o titolo divino che il V. Testamento (Sal. 28, 3; Es 24, 17), riserva a Jahvé, e il N. Testamento al Padre (Ef 1, 17; Atti, 7, 2), viene attribuito nel testo a Cristo, di cui viene riconosciuta implicitamente la divinità.

c) La preesistenza è presupposta nello schema *della discesa sulla terra e dell'elevazione al cielo* (Fil 2, 6-11). Nel testo l'Apostolo parla della sussistenza di Cristo, nella « forma di Dio » cui viene contrapposta l'assunzione della forma di servo (stato di chenosi o esinanizione). Cosa significa *morphé ?*

Il Cerfaux asserisce che *morphé* « esprime la maniera con cui una cosa, essendo quello che essa è in se stessa, si presenta allo sguardo » (78). Pertanto *morphé* non può significare solo l'apparenza, il carattere esterno di una cosa, come potrebbe essere espresso dal termine « schêma » in greco o dal termine in italiano « condizione », ma deve significare l'essere profondo di una cosa quale esso si manifesta pure all' esterno. Quindi *morphé* significa *tanto la natura o struttura profonda di una cosa quanto le sue manifestazioni.*

Nel linguaggio neo-testamentario *morphé,* in opposizione a *schêma* e ai suoi composti che designano ciò che è esterno, effimero (cf. 1 *Cor.* 7, 31; *Rom.* 12, 2; 1 *Pt.* 1, 14; 2 *Cor.* 12, 13-15), sta a significare la trasformazione spirituale profonda che equivale a una nuova nascita. Il rigenerato in Cristo subisce un cambiamento di *morphé* e non di schêma (*Rom.* 12, 2; *Fil.* 3, 21). « Trattandosi di Dio, la sua *morphé* non sarà altro che il suo essere profondo, inaccessibile e invisibile, essendo Egli *l'aoraton;* la *morphé* di Dio è la sua stessa realtà o essere » (79). Ad essa viene opposta la *morphé doulon,* che significa la manifestazione o l'apparenza esteriore del Servo, la quale però corrisponde alla realtà o natura concreta di uomo del medesimo.

Ora se passiamo ad analizzare l'espressione « en *morphé* theou hyparchon » noteremo innanzitutto che il termine *theós* per S. Paolo designa abitualmente l'essere e la persona di Dio Padre. Pertanto *en morphé theou* equivale a « *en té morphé tou theou* »; di conseguenza dobbiamo dare alla preposizione il

---

(78) L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul,* p. 290.

(79) CERFAUX, *o.c.,* p. 290.

suo senso locale e tradurre « possedendo la sua esistenza reale nella forma di Dio » (80).

« L'espressione "in forma Dei" circoscrive e quindi definisce l'essere di Cristo. Questi non ha altra realtà che quella di essere nella sostanza di Dio, Egli esiste a tale titolo » (81).

In base a questa interpretazione le due espressioni: « essere nella forma di Dio » ed « essere alla pari con Dio » si corrispondono (82). Se, infatti, il Cristo, all'infuori della sua umanità, non ha altra maniera di essere che quella divina, Egli possiede l'essere in Dio, esiste a modo di Dio stesso e ciò gli dà di essere come Dio, cioè uguale a Dio. Pertanto Egli deve avere un diritto stretto a tutti i privilegi e onori divini quali la maestà, la gloria e la potenza nel cosmo. Ciò che sorprende la nostra mente è il fatto veramente misterioso che il Figlio di Dio facendosi uomo abbia rinunziato a tali privilegi volendo acquistarli mediante l'ubbidienza e l'umiltà più eroiche fino alla morte di Croce (83).

L'espressione *en morphé theou* l'abbiamo resa: « possedendo la sua esistenza reale nella "forma di Dio", cioè esistendo nella sostanza di Dio ». Nel testo greco abbiamo il participio presente *hypárchon.* Quale è il significato di tale verbo ? Gli esegeti fanno rilevare che *hypárcho,* usato transitivamente significa « cominciare, prendere l'iniziativa di una cosa »; usato intransitivamente significa « *esistere, essere fin dall'origine e in modo stabile* » (84). Essendo nel testo il participio *hypárchon* adoperato in modo intransitivo, esso potrà designare direttamente o la *preesistenza* come lo suggerisce il testo della Volgata, oppure ciò che il Cristo è per *qualità o natura.* La divinità di Cristo è evidenziata sia nell'una che nell'altra interpretazione. Nella prima essa viene evidenziata mediante la *preesistenza;* nella seconda viene evidenziata mediante l'indicazione di ciò che costituisce per natura l'essere divino di Cristo. A noi sembra preferibile la seconda interpretazione in quanto designa *in recto* l'essere profondo, cioè la divinità di Cristo. Se Cristo è per natura nella « forma di Dio », ciò significa che Egli è Dio per natura o essenza e in quanto tale Egli è pre-

---

(80) ID., *o.c.* pp. 290-1.

(81) CERFAUX, *o.c.*, p. 291.

(82) Cf. M. DIBELIUS, *An die Thessalonicher* I, II, *An die Philipper*, Tübingen 1937, p. 77; CERFAUX, *o.c.*, p. 291.

(83) Cf. CERFAUX, *o.c.*, p. 291.

(84) A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu*, p. 353, n. 5.

esistente a tutto l'universo da tutta l'eternità. Il testo della Volgata, al contrario evidenzia *in recto* la pre-esistenza di Cristo rispetto alla sua venuta nel mondo. Il participio *hypárchon*, a nostro giudizio, indica ciò che Cristo è per qualità o natura, quindi un suo stato permanente, eterno. Il Cristo, fin dall'eternità, cioè da sempre, è nella forma di Dio, nella natura di Dio. Infatti, «se si riflette che per il Cristo ci vuole un titolo [ragion d'essere] all'esistenza e che questo titolo non può trovarsi al di fuori della « natura » divina, si sarà condotti a cercarlo precisamente nella *morphé*, in una maniera d'essere che appartiene a Dio e a Lui [Cristo] è comunicata. Si arriva così ad includere nel termine *morphé* ciò che noi esprimiamo mediante il termine teologico di « natura » (85).

Origene a proposito di Fil 2, 6 dice che Dio è stato la Casa, nella quale ha abitato il Preesistente (86).

Nel commento a S. Giovanni lo stesso Autore dice: « sussistendo nella forma di Dio prima che si esaminasse significa che il suo luogo (dimora) è Dio » (87).

L'essere di Cristo è determinato, strutturato e quindi circoscritto dalla forma o natura di Dio. Egli esiste a tale titolo, e pertanto non può in alcun modo perdere ciò che lo costituisce intrinsecamente in quanto tale. La sostanza di Dio, che determina e struttura l'essere di Cristo, è *inseparabile dall'essere di Cristo*, come la forma di Dio, che struttura l'essere e la persona di Dio Padre, è inseparabile dal medesimo. Di qui l'impossibilità da parte di Cristo di perdere la « forma » di Dio che lo costituisce nel suo essere profondo. Il verbo designa la stabilità, la permanenza, l'eternità e quindi l'immutabilità di Cristo nel possesso della « forma » o natura di Dio Padre. Ad esso fa riscontro, ma in senso opposto, il participio *ghenómenos* che designa il « divenire », il farsi uomo mortale, del Figlio di Dio, pur restando Egli nella « forma » di Dio. Il divenire tocca il

(85) CERFAUX, *o.c.*, p. 386. Lo stesso autore (cf. *L'hymne au Christ - Serviteur de Dieu* in *Recueil* L.C. II Gembloux 1954, pp. 425-437, in part. 427 n. 1) vorrebbe situare il concetto di *morphé* « entre nature et condition ». Una panoramica dell'esegesi dei Padri la si può vedere in H. SCHUMACHER, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose*, Roma I, 1914, pp. 130-232; II, 1921. Lo Schumacher ritiene che *morphé* per i Padri equivale ad *ousia* e significa nel suo rapporto con *theoú* la natura divina, comune col Padre (p. 160).

(86) ORIGENE, *In Jeremiam* 10,7; G C S VI 77.

(87) ID., *In Joannem* 20, 18; G C S X, 350.

soggetto divino non da parte della « forma » o natura divina, ma dalla parte della natura umana da Lui fatta propria.

d) L'Apostolo presuppone infine la preesistenza di Cristo, quando parla della *mediazione universale creativa* dell'« unico Signore Gesù Cristo » (1 Cor 8, 6). Tutto l'universo deve la sua esistenza a Cristo Signore e noi, in quanto salvati, dobbiamo la nostra salvezza a Lui, siamo per Lui e per Lui al Padre. A Cristo viene attribuita la mediazione nell'attività creatrice e nell'ordine della salvezza.

La totalità delle cose, la prima creazione, quella originale, viene all'essere da parte di Dio Padre e per mezzo dell'unico Signore Gesù Cristo. Ora la mediazione attribuita a Gesù nell'ordine della creazione universale, implica necessariamente la sua preesistenza rispetto alla totalità delle creature e quindi, la sua eternità e increatività, insieme a Dio Padre. Infatti, se è vero che l'universalità delle creature, senza alcuna eccezione (*ta panta*), viene all'essere, tanto dal Padre quanto per mezzo del Signore Gesù, vuol dire che l'uno e l'altro pre-esistono alle medesime, e pertanto, devono essere non creati, ma increati ed eterni. Se Gesù fosse una semplice creatura sia pure la più perfetta (eresia ariana), sarebbe falso asserire che tutte le cose senza alcuna eccezione, provengono tanto dal Padre quanto per mezzo di Lui come Signore; nell'ipotesi ci sarebbe il suo stesso essere che non potrebbe provenire da Lui, essendo assurdo che un essere produca se stesso. Nella ipotesi inoltre che l'essere di Gesù constasse solo della umanità, sarebbe assurdo l'origine da Lui di tutte le creature che lo hanno preceduto nell'esistenza: l'effetto non può precedere la causa! Essendo creatore universale, Gesù deve precedere tutte le creature nell'esistenza e quindi deve esistere non nel tempo, ma in modo divino, sovratemporale, da tutta l'eternità. Poiché Cristo possiede in comune col Padre il potere creativo, la sua preesistenza deve essere identica a quella del Padre.

Lo stesso discorso, ma in modo più approfondito, viene svolto dall'Apostolo nell'inno cristologico ai Colossesi 1, 15-17. Cristo è l'immagine perfetta del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura, mediatore universale della creazione nell'ordine della causalità esemplare (in Lui), efficiente (per mezzo di Lui) e finale (in vista di Lui furono create tutte le cose). L'origine dell'essere di Cristo è diversa da quella di tutte le creature: Egli è generato prima (*prototocos*) di ogni creatura, mentre tutte le altre cose sono state create (*panta ectithe*), cioè prodotte dal nulla. L'origine di Cristo da Dio è per eterna

generazione; l'origine di tutte le cose prodotte è per *creazione* e nel tempo. La generazione comporta l'eguaglianza del generato col generante, la creazione comporta l'inferiorità essenziale della creatura rispetto al Creatore. La preesistenza, che l'Apostolo attribuisce a Cristo, è di ordine ontologico: Cristo, in qualità di Figlio, esiste da sempre nel Padre.

Il nostro A. interpreta il testo di 1 Cor 8, 6 nella prospettiva del profeta escatologico la cui attività viene vista nella cornice di una concezione sapienziale del messaggero inviato da Dio. Sia il testo che il contesto non parlano del profeta escatologico al quale Dio avrebbe imposto il proprio Nome, ma parlano della opposizione del monoteismo cristiano al politeismo pagano. Il monoteismo cristiano nella concezione di Dio associa il « solo Signore Gesù », all'attività creatrice del « solo Dio, il Padre » associa l'unico Signore Gesù Cristo. Il titolo di « Kurios » dato a Gesù equivale a quello di Jahvé nel V. Testamento. Gesù è Signore, cioè è Dio, perché è mediatore universale della creazione e mediatore universale della salvezza. S. Paolo identifica Gesù Cristo con la Sapienza preesistente mediante la quale Jahvé creò l'universo. L'interpretazione del testo è indubbiamente di natura sapienziale, ma esso non parla del messaggero di Dio, ma di Cristo in quanto è Signore e Creatore dell'universo e Autore della salvezza (88).

L'Apostolo non fa nel testo una netta distinzione, come ritiene il nostro A., tra un « solo Dio, il Padre » e un « solo Signore Gesù Cristo » come se solo il Padre fosse vero Dio e Gesù semplicemente il suo messaggero (89). Il testo e il contesto escludono tale interpretazione. Se Gesù fosse solo il messaggero di Dio, sarebbe falso attribuirgli il titolo di « un solo Signore », perché questo è riferibile solo al vero Dio. L'attribuzione a Gesù del titolo « un solo Signore » è prova della sua divinità. Il nostro A. su questo punto si avvicina alla tesi dei protestanti liberali e di Bultmann e di altri esegeti e teologi contemporanei che vedono un influsso della filosofia greca (l'orizzonte greco) nella lettura « ontologica » dei titoli Figlio, Figlio di Dio e Dio attribuiti a Gesù. Quanto sia insostenibile tale tesi appare anche dalla semplice considerazione, fatta dal Segalla, il quale rileva opportunamente che « per quanto riguarda il titolo "Dio", dato a Gesù ... lo troviamo in tradizioni

(88) Cf. F. M. SAGNARD, *A propos de 1 Cor. VIII, 6,* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (1950), 54-8; A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les epîtres pauliniennes,* pp. 59-85.

(89) Cf. *Gesù. La storia di un vivente,* p. 515.

fortemente radicate nel giudeo-cristianesimo (Ebrei - Giovanni, 2 Pt), il che ci mette subito in guardia dal ricorrere a un influsso delle religioni pagane. Anche la teoria del mito del redentore gnostico e dell'« uomo divino » è ormai superata, anche se continua a comparire in certe correnti di esegesi protestante tedesca. Ciò non vuol dire che la divinità di Cristo non abbia creato problemi al monoteismo, professato dai giudeo-cristiani. Ma sembra sia stato risolto con l'insistenza su Gesù, « Figlio di Dio » e « Signore », presso e nel Padre, ma dipendente da Lui, inviato da Lui, a Lui obbediente fino alla morte, orientato tutto a Lui nell'opera della salvezza attuale ed escatologica. E' evitato così il pericolo di considerarlo un secondo Dio » (90).

Se il titolo « Dio » viene concesso a Gesù esplicitamente sei o sette volte, esso ha il suo incrollabile fondamento nella sua filiazione divina naturale e nella sua preesistenza eterna presso il Padre diverse volte affermate nel N. Testamento.

Nei testi del N. Testamento non solo viene affermata la *preesistenza* di Gesù, il suo darsi totalmente agli altri, ma viene affermata anche la *preesistenza,* la sua esistenza eterna e senza inizio presso il Padre, il che implica chiaramente la sua divinità. Il discorso che il N. Testamento fa intorno alla persona di Cristo non è soltanto *funzionale,* cioè un'ontologia dell'essere « giudaica », come sostiene il nostro A., ma è anche *ontologico* nel senso proprio del termine. Esso riguarda l'*in sé* della persona di Cristo. I titoli Figlio, Figlio di Dio e Dio attribuiti a Gesù non sono la risultanza di una lettura del N. Testamento fatta dopo un certo periodo di tempo in un ambiente culturale greco, ma sono l'affermazione esplicita che il N. Testamento fa della divinità di Cristo, del suo *in sé,* della costituzione ontologica del suo essere personale.

LUIGI IAMMARRONE

---

(90) SEGALLA, *o.c.,* p. 111. Noi toglieremmo l'espressione verbale « sembra » a proposito della soluzione del problema della divinità di Cristo in seno al monoteismo dei giudeo-cristiani. La rivelazione di Gesù riguardo a se stesso come Figlio del Padre in senso proprio, naturale portò i primi cristiani a riconoscerlo vero Dio e un solo Dio con il Padre. La filiazione divina naturale comporta che Gesù deve essere consostanziale al Padre che lo genera e quindi « Dio vero da Dio vero ». E' da evitare l'espressione « Gesù dipendente dal Padre » e al suo posto servirsi di quest'altra: originato dal Padre, relativo al Padre.

ARTICOLI

NOVUS ORDO MISSAE

E FEDE CATTOLICA

INTRODUZIONE

Solo chi ha vissuto con intensità le vicende che hanno accompagnato l'introduzione delle riforme post-conciliari nel corpo della Chiesa sa quale groviglio di passioni si sia prodotto attorno a quelli che potrebbero apparire, ad uno sguardo superficiale (o ad una fede tiepida...), nient'altro che sterili diatribe teologiche, «erbacce» che possono crescere solo nell'*humus* di un freddo ipercriticismo di stampo razionalistico o di uno zelo non illuminato. Solo chi ha veramente partecipato a queste vicende sa come si tratti invece di problemi vitali e assolutamente concreti.

Disorientamento, ribellione, fideismo cieco e rinunciatario, abbandono e superficialità si sono dati appuntamento e hanno caratterizzato tanti aspetti di questo irrequieto « postconcilio ». Gli storici si premurano di assicurarci che — in fondo in fondo — dopo i Concili « è sempre andata così ». Ma — oltre al fatto che, se anche la storia si ripete, non si ripete mai nello stesso modo e le crisi, se possono presentare tante analogie, possono presentare aspetti assolutamente nuovi e avere delle « intensità » diverse — i problemi restano problemi. Soprattutto per chi sente l'esigenza di « pensare la fede », non perché la voglia sottoporre al vaglio della propria povera soggettività, ma perché vuol fare della fede il centro della propria vita di essere

intelligente e razionale e non soltanto una sua eterogenea appendice (1).

Quello che mi propongo di fare è — essendo passato un po' di tempo, e il tempo conta molto, anche in questo genere di cose — portare un contributo alla chiarificazione. Il noto storico Joseph Lortz ha scritto che « la mancanza di chiarezza teologica da parte cattolica fu nel XIV secolo una delle più efficaci cause della Riforma » (2). Non facciamo certamente fatica a credergli in questo scorcio di secolo XX... Sarebbe certamente dar prova di un intellettualismo ingenuo pensare che le divisioni si possano ricomporre solo con un po' di « chiarezza di idee », però non si può neppure negare che questa ponga validissimi presupposti.

Si tratta dunque di far luce attorno ad uno di questi problemi tanto dibattuti nel postconcilio. Certamente il più importante, perché, se è vero come è vero che « l'Eucaristia fa la Chiesa », non c'è nella Chiesa bene più importante (3). E se l'Eucaristia nella sua nuda essenza esiste solo nei manuali e nella mente dei teologi, mentre è vissuta nella concretezza della liturgia, occuparsi del *Novus Ordo Missae* e delle critiche di eterodossia che gli sono state rivolte non vuol dire occuparsi di cosa di poco conto.

Il compito è anzi difficilissimo ed estremamente delicato. Affrontarlo sarebbe presuntuoso se volesse dire aggiungersi ad una lunga lista di competenti che se ne sono occupati con serietà ed impegno. Ma quando pochi o nessuno si occupa di queste cose da questo specifico punto di vista, allora portare il proprio modesto contributo è semplicemente doveroso.

---

(1) Una fede « non interamente pensata » è « una fede che non diventa cultura », cioè una fede che non incide nella vita e nella storia (Giovanni Paolo II, Ai partecipanti al I Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale del 16 gennaio 1982).

Per una sintetica lettura della crisi postconciliare si veda: Giovanni CANTONI, *Il Concilio integrale*, in: *Cristianità* 56 (1979) pp. 10-12. Alle parole del Papa per cui occorre « entrare sulla retta via della realizzazione del Vaticano II » (radiomessaggio del 17 ottobre 1978), retta via che non era dunque quella finora percorsa, fa eco il drastico giudizio del Card. Ratzinger: « la vera recezione del Concilio non è ancora affatto incominciata (die richtige Rezeption des Konzils hat noch gar nicht begonnen) » (*Theologische Prinzipienlehre*, E. Wewel Verlag, Monaco 1982, pp. 391.408-409).

(2) Cit. in: G. MAY, *Der Glaube...*, p. 261.

(3) « Bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso eucharistiae sacramento » (san Tommaso d'Aquino, *Sum. Theol.* III q. 65, a. 3, ad 1).

Il problema è ritornato improvvisamente alla ribalta delle cronache con l'indulto concesso per la celebrazione della S. Messa secondo il rito tradizionale (4). Il documento richiede infatti che l'opzione per questo rito non implichi in nessun modo il dubbio sulla « legittimità e l'esattezza dottrinale del Messale Romano promulgato da Papa Paolo VI nel 1970 »; ed è soprattutto a chi è turbato da questo genere di perplessità che queste pagine possono essere in qualche modo utili, quindi rappresentare un contributo alla ricomposizione dell'unità e, comunque, motivare ad una pratica liturgica che ritrovi, dove lo ha smarrito, il senso della tradizione, della trascendenza e della sacralità.

Preciso che non intendo fare « dell'apologetica », almeno in una certa accezione corrente del termine, cioè quella della difesa a tutti i costi (anche a quello dell'uso di « mezzucci », per non dire della menzogna), dell'accettazione aprioristica e monolitica, dello schieramento acritico. Certamente dell'apologetica nel significato dignitosissimo che questa parola ha assunto e rappresentato nella storia della Chiesa. Vorrei mostrare — anticipo qui le conclusioni — che la Chiesa non ha tradito i suoi figli. Perché *non può* tradire, e perché *non lo ha fatto.* Vorrei mostrare che la verità dell'Eucaristia e della Messa continua nelle sue espressioni « ufficiali » a rimanere vita della Chiesa nonostante tanti abusi e tante mistificazioni (5).

Il NOM ha avuto un *iter* promulgativo piuttosto articolato e « accidentato » (6). « Nell'ottobre del 1967, al Sinodo Episco-

---

(4) Sacra Congregazione per il Culto Divino, Lettera Circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali, 3 ottobre 1984: *L'Osservatore Romano*, 17 ottobre 1984, p. 2.

(5) Come è a tutti noto il postconcilio ha conosciuto, e in gran parte continua a conoscere, dei tali disordini nelle celebrazioni eucaristiche, da indurre il Santo Padre ad usare espressioni di eccezionale gravità: « Vorrei chiedere perdono — in nome mio e di tutti voi, venerati e cari fratelli nell'episcopato — per tutto ciò che per qualsiasi motivo, e per qualsiasi umana debolezza, impazienza, negligenza, in seguito anche all'applicazione talora parziale, unilaterale, erronea delle prescrizioni del concilio Vaticano II, possa aver suscitato scandalo e disagio circa l'interpretazione della dottrina e la venerazione dovuta a questo grande sacramento. E prego il Signore Gesù perché nel futuro sia evitato, nel nostro modo di trattare questo sacro mistero, ciò che può affievolire o disorientare in qualsiasi maniera il senso di riverenza e di amore dei nostri fedeli » (*Dominicae cenae*, 24 febbraio 1980: EV 7, 224).

(6) Un elenco delle anomalie ci è offerto da L. SALLERON, *Solesmes e la Messa*, pp. 11-14. Per la ricostruzione di una storia della riforma liturgica è di fondamentale importanza l'opera postuma di Mons. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983. Sono 930 pagine di testimonianze e documenti, assai preziose, anche se hanno tutto il sapore di una appassionata autodifesa.

pale, convocato a Roma, fu chiesto un giudizio sulla celebrazione sperimentale di una cosiddetta "messa normativa", ideata dal *Consilium ad exequendam Constitutionem de Sacra Liturgia.* Tale messa suscitò le più gravi perplessità tra i presenti al Sinodo, con una forte opposizione (43 *non placet*), moltissime e sostanziali riserve (62 *iuxta modum*) e 4 astensioni su 187 votanti » (7). Il 6 aprile 1969 abbiamo la prima edizione tipica dell'*Ordo Missae* (ce ne saranno in tutto tre) che — secondo il *Breve esame critico* — riproduce « identica nella sua sostanza la stessa "messa normativa" ». Il volume *Ordo Missae* contiene il decreto *Ordine Missae* (EV 3, 1009), la costituzione apostolica *Missale Romanum* (EV 3, 996 ss.), una *Institutio generalis* (introduzione generale di « genere letterario » non ben definito che costituirà il documento più discusso) e infine l'*Ordo Missae* vero e proprio con i testi della Messa e le rubriche.

Il 18 novembre 1969 esce una ristampa del volume *Ordo Missae* con una dichiarazione sull'IGMR in cui si afferma che « la stessa *Institutio* riassume fedelmente e porta a compimento [ad rem adducit] i principi dottrinali e le norme pratiche che, sul culto del mistero eucaristico, sono contenute sia nella stessa Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* (4 dic. 1963), sia nella lettera enciclica *Mysterium Fidei* (3 settembre 1965) di Paolo VI, sia nell'istruzione *Eucharisticum Mysterium* (25 maggio 1967). Questa *Institutio* non deve però essere considerata un documento dottrinale o dogmatico, ma una istruzione pastorale e rituale, con la quale sono descritte la celebrazione e le sue parti, tenendo conto dei principi dottrinali contenuti nei documenti sopra citati » (EV 3, pp. 1271-1273 in nota). In

---

Interessante dal punto di vista storico è però inutilizzabile per l'aspetto teologico della questione: « Quanto al merito delle obiezioni sollevate, *non è il caso di controbatterne l'infondatezza* » (p. 284, la sottolineatura è nostra). Un intero capitolo (pp. 275-299) è dedicato alle opposizioni, ma manca una analisi attenta delle loro cause. L'Autore, molto sbrigativamente e riduttivamente, le riconduce a preoccupazioni meramente culturali-estetiche, politiche (p. 275) o a « ignoranza teologica » (p. 284). La sua appassionata polemica riconosce come interlocutori soltanto gli elementi più sentimentali ed emotivi della critica (Casini, Bellucco), mentre autori come Xavier da Silveira, Davies, Salleron (viene citato solo un articolo sulla questione giuridica), Gamber, Philippe de la Trinité sono del tutto ignorati. Il libro di Xavier da Silveira è stato diffuso, è vero, solo a partire dal 1982, ma il suo testo era accessibile da tempo agli ambienti interessati. Esso è citato, per es., da dom Oury nel 1975 in un libro che Mons. Bugnini conosceva certamente bene (cfr. pp. 284-285). Stupisce poi un atteggiamento così sbrigativo, *tranchant* e pieno di indebite generalizzazioni da parte di chi scrive proprio lamentando di essere stato vittima di tanta incomprensione.

(7) *Breve Esame Critico*, in: *Cristianità* 19-20 (1976) p. 7.

questa seconda edizione tipica il testo della Costituzione risulta, secondo il Salleron, sostanzialmente modificato: vi è l'aggiunta del paragrafo sulla data di entrata in vigore.

Il 26 marzo 1970 viene promulgata l'edizione tipica del *Messale Romano.* Il volume contiene: il decreto *Celebrationis eucharisticae* (EV 3, 2414), la Costituzione *Missale Romanum,* l'IGMR con delle importanti variazioni che toccano i punti fatti oggetto delle critiche più accese (EV 3, 2017-2414), l'*Ordo Missae* che rimane invece invariato.

Nel 1973 avremo la prima ristampa del *Messale Romano.*

Il 23 dicembre 1972 esce un decreto della Congregazione per il Culto Divino con variazioni da introdurre, in relazione ai documenti usciti nel frattempo.

Il 27 marzo 1975 infine abbiamo la seconda edizione tipica del *Messale Romano* con il decreto *Cum Missale Romanum* (EV 3, 2016), la Costituzione MR, l'IGMR e l'OM. Da allora l'unica novità di rilievo è rappresentata, per l'Italia (se si eccettua la riforma del rito Ambrosiano), dalla nuova edizione italiana del Messale, che qui però non prendo in considerazione.

La *querelle* attorno alla « nuova Messa » si è sviluppata soprattutto in riferimento al suo carattere spiccatamente ecumenico. Ecumenismo che, nella fattispecie, ha per principale, per non dire unico, interlocutore il Protestantesimo.

La conclusione del noto e fondamentale *Breve esame critico del NOM* — il testo che, accompagnato e avallato da una lettera dei cardd. Bacci e Ottaviani, ha aperto la polemica — suona così: « Il NOM, considerati gli elementi nuovi, suscettibili di pur diversa valutazione, che vi appaiono sottesi ed implicati, rappresenta, sia nel suo insieme come nei particolari, un impressionante allontanamento dalla teologia cattolica della Santa Messa, quale fu formulata nella Sessione XXII del Concilio Tridentino, il quale, fissando i "canoni" del rito, eresse una barriera invalicabile contro qualunque eresia che intaccasse la integrità del Mistero ».

Posto che il Concilio di Trento è la risposta cattolica alle negazioni protestantiche, si tratterebbe di una protestantizzazione della Messa. Da allora la letteratura sul problema del

nuovo rito si è fatta abbondante, segno anch'esso dell'ampiezza del malcontento e del disagio provocato dalla riforma. La bibliografia che conclude questo studio — senza avanzare nessuna pretesa di completezza — può tuttavia fornire una certa esemplificazione del fatto. Tuttavia, se tale fatto ha una evidente importanza sociologica, non riflette però un altrettanto massiccio approfondimento dell'argomento. Le opere a carattere veramente scientifico sono poche. Abbiamo già fatto cenno al famoso *Breve Esame Critico*. Nella lettera di accompagnamento dei cardinali Bacci e Ottaviani il testo è attribuito a « uno scelto gruppo di teologi, liturgisti e pastori ». I due porporati fanno proprie le argomentazioni del *Breve Esame* (« Come dimostra sufficientemente ») e ne enucleano la conclusione che abbiamo appena riportato. Il valore di questo testo non risiede soltanto nell'autorità dei firmatari della lettera, ma anche nel suo intrinseco tenore scientifico (8). Purtroppo non diede vita, come sarebbe stato opportuno, ad un elevato dibattito, soprattutto per mancanza di contraddittori seri. Il problema fu per lo più sottovalutato, favorendo il diffondersi di opinioni prive di fondamento e un progressivo irrigidimento delle posizioni dette « tradizionaliste ».

Accanto al *Breve Esame* devono però essere ricordati, per la loro serietà, L. SALLERON, *La nouvelle Messe* (1971); M. DAVIES, *Pope Paul's new mass* (1980) e A. VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA, *La nouvelle Messe de Paul VI: qu'en penser?* (1975) (diffuso però soltanto a partire dal 1982) che sarà oggetto particolare della nostra attenzione. Questi sono i principali interventi veramente consistenti (senza però dimenticare i contributi di: Calmel, Philippe de la Trinité, Guérard de Lauriers, Gamber, May) di carattere *critico* nei confronti del NOM. Di questi pochi quello di Xavier da Silveira è il solo ad arrivare, anche se in modo più implicito che esplicito, a conclusioni di assoluta drasticità.

In difesa del NOM c'è veramente poco: che tratti *ex professo* del problema, prendendo in considerazione direttamente le critiche e mantenendosi ad un livello scientifico, vale la pe-

(8) Pare che vi abbiano lavorato — secondo diverse indiscrezioni —: Mons. Renato Pozzi (l'estensore materiale dell'enciclica di Giovanni XXIII *Veterum sapientia*), esperto liturgista; p. Guérard de Lauriers O.P., allora docente di dogmatica alla Lateranense; p. Philippe de la Trinité O.C.D., allora consultore del Sant'Uffizio; nonché un laico: il prof. Agostino Sanfratello.

na di ricordare il solo Dom G. OURY, *La Messe de St Pie V à Paul VI* (1975).

Il nocciolo del problema è la « protestantizzazione della Messa ». Che qualcosa sia cambiato — e qualcosa di consistente — è evidente anche all'osservatore più distratto. Che questo cambiamento abbia avvicinato, almeno esteriormente, la pratica cattolica a quella protestantica, è altrettanto evidente. Un certo « allontanamento » dal Concilio di Trento (o, perlomeno, dal « tridentinismo ») è dunque qualcosa che rientra più nell'ordine dei fatti che in quello delle ipotesi. Quello che importa stabilire è però se questo allontanamento include un distacco *sostanziale* dalla dottrina e dalla pratica cattoliche, oppure se si tratta soltanto di un avvicinamento dialogico alle posizioni protestantiche mediante la scelta di espressioni in cui la differenza risulta con minore perspicuità. Posizione questa certamente discutibile, su un piano prudenziale però e non più strettamente dogmatico (9).

Il quesito a cui si vuole rispondere è questo: il NOM rap-

(9) Un esempio di questa metodologia ecumenica conciliare ci è offerto da Mons. Philippe Delhaye, attuale segretario della Commissione teologica internazionale. Perito al Concilio, ebbe modo di seguire dall'interno l'elaborazione dei testi. A proposito della famosa questione sul sacerdozio dei fedeli, quando si trattò di parlarne, soprattutto nel contesto della *Lumen Gentium*, si fecero strada diverse tendenze. Nessuno pensava di negare il dato indiscutibile di questo sacerdozio, tuttavia alcuni manifestarono perplessità nei confronti di una sottolineatura troppo vivace. « Mons. Phillips mi aveva chiesto di aiutarlo — racconta Mons. Delhaye — a livello di segretariato, su questo punto di dottrina. Un giorno mi fece parte dei suoi timori davanti a certe esperienze olandesi già realizzate. Si voleva ridurre il numero dei preti, organizzare parrocchie senza preti ordinati e affidare a laici, scelti dalla comunità, le funzioni e i poteri dei precedenti ministri. Ciò implicava evidentemente la trasformazione dell'eucaristia-sacrificio in convito-cena, così come implicava la fine della confessione (...). Verso la stessa epoca Mons. Charue, vescovo di Namur e vice-presidente della commissione conciliare per la fede e la morale, mi confidava analoghi timori, che peraltro non nascevano originariamente da lui, ma da un osservatore appartenente a una delle comunità ecclesiali della Riforma. Questo pastore gli aveva detto: "Commettete un errore privilegiando i testi sul sacerdozio comune. Noi abbiamo commesso lo stesso errore nel sedicesimo secolo e non siamo più riusciti a ristabilire la situazione" » (Ph. DELHAYE, *Il metaconcilio*, in: *Rivista del clero italiano* 1 (1981) p. 28. Prevalse l'ottimismo e ne uscì una formulazione che, se ricordava in termini inequivocabili la distinzione « essentia et non gradu tantum » (LG 10) fra sacerdozio ministeriale e comune, era tutta tesa ad esaltare quest'ultimo. « Qui si può cogliere dal vivo l'ottimismo (in sé lodevole ma forse smentito dai fatti) di certe grandi personalità del Vaticano II. Queste ritenevano che andando il più lontano possibile avrebbero chiuso la strada agli eccessi. La "politica" del Concilio di Trento era stata, al contrario, pessimistica: "siccome alcuni hanno abusato del sacerdozio comune, non parliamone più" » (Ibidem, nota 26).

presenta, rispetto al rito tradizionale, un cambiamento sostanziale o accidentale? Sono giustificate le critiche secondo cui non si tratterebbe più di un rito cattolico?

Questa ottica non vuole minimamente sottovalutare l'importanza, soprattutto pratica, delle differenze accidentali, degli spostamenti di accento, delle sfumature. I riti liturgici sono fatti per essere concretamente vissuti e non per essere letti e studiati a tavolino. Sono soprattutto pratica e solo conseguentemente, riflessivamente e radicalmente, dottrina. Tuttavia, pur mantenendo nella loro validità e gravità queste considerazioni, non si può prescindere da una constatazione dottrinale che distingua ciò che è strettamente necessario perché il dogma sia salvo e una pratica possa essere detta cattolica, con tutta la sua efficacia salvifica *ex opere operato,* e quanto sarebbe auspicabile « ad bene vel melius esse » perché il complesso rituale favorisca il più possibile le disposizioni soggettive che sono di enorme importanza pratica (« esistenziale ») per una fruttuosa partecipazione al mistero della Eucaristia. Le sobrie esigenze del dogma (che non sono dettate dalla nostra sensibilità, ma dal Magistero della Chiesa) sono cioè da distinguersi accuratamente dalle esigenze della devozione, per non cadere in una prospettiva che presenta analogie con la giansenistica confusione fra consigli e precetti.

« Il fine comanda i mezzi »: se il nostro scopo è quello di cercare i punti discriminanti, il nostro metodo procederà con un andamento opposto a quello « ecumenico ». Procederemo cioè sottolineando le differenze e lasciando in secondo piano gli elementi comuni (10).

Per soppesare le critiche rivolte al NOM, in ordine alla sua

(10) Non riteniamo però che si tratti di una metodologia antiecumenica. Circoscrivere i punti di permanente differenza, portandoli al centro della discussione, non può che giovare ad un dialogo ecumenico improntato a chiarezza e lealtà. Non pensiamo, infatti, che l'occultamento delle differenze sotto una coltre di ambiguità e confusione sia vero e sano ecumenismo. Riteniamo invece che il vero dialogo passi soprattutto attraverso l'approfondimento, cioè attraverso la soluzione dei punti controversi, mediante la loro riduzione (nel senso di « concentrazione ») a punti comuni. E' mostrando il nesso necessario con ciò che è accettato da tutti che si risolve ciò che è controverso, lasciando eventualmente da parte terminologie che esaltano *inutilmente* le differenze, urtano cioè la suscettibilità senza essere affatto indispensabili a questo approfondimento. E' ovvio, però, che questo procedimento postula la massima chiarezza sui punti in discussione. Qualsiasi dialogo non può mai procedere fruttuosamente a spese della chiarezza. Cfr. UR 11: « Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta quanta la dottrina ».

presunta « protestantizzazione », ci serviremo soprattutto dell'opera di Xavier da Silveira. Si tratta infatti — assieme al *Breve Esame Critico* — del testo più qualificato e, nello stesso tempo, più drastico (11).

PIERO CANTONI

---

(11) Non rientra nelle mie finalità fare una recensione completa del libro: quindi non ne esaurirò tutto il contenuto, ma mi limiterò ad alcuni punti che giudico essenziali, per mettere a fuoco quelle che sono le critiche di fondo al NOM. Sarà utile però riassumere il suo contenuto. Il libro si divide in due parti: nella prima si esamina la «questione della Messa»; nella seconda un problema connesso: l'ipotesi del Papa eretico. Perché problema connesso? Perché se il giudizio sul NOM dovesse risultare di eterodossia, allora si imporrebbe l'esame della posizione canonica di chi lo ha promulgato. E' una conseguenza assolutamente logica e non ci sono sotterfugi sentimentali che la possano eludere. Non intendo esaminare questa seconda parte: la cosa ci porterebbe troppo lontano. Si tratta poi di una questione che si pone solo se si pone una determinata conclusione nella prima parte. Penso che questa conclusione non si ponga, ritengo quindi superfluo trattare di questo argomento. Mi permetto solo una osservazione: allo stato attuale delle cose (diverso da quello in cui il libro fu pubblicato per la prima volta: 1970-71) le conseguenze di un giudizio di eterodossia sarebbero ben più ampie e non coinvolgerebbero più soltanto la persona del Papa che ha promulgato il NOM. Si imporrebbe la conseguenza a cui è arrivato — del tutto logicamente — il p. Guérard de Lauriers: l'autorità (tutta l'autorità) della Chiesa è venuta meno. Essa sussiste solo materialmente, come un cadavere (cfr. M. L. GUERARD DES LAURIERS, O.P., *Le Siège Apostolique est-il-vacant? (Lex orandi, lex credendi)*, in: *Cahiers de Cassiciacum* 1 (1979) pp. 5-99). Infatti il NOM gode oggi dell'accettazione moralmente unanime di tutta la Chiesa. Anzi — dopo le dimissioni di Mons. de Castro Mayer dalla diocesi di Campos — dell'accettazione *fisicamente* unanime di tutto l'episcopato residenziale di rito latino. E' ormai rito praticato dalla unanimità morale della Chiesa da più di dieci anni. Quindi le difficoltà ecclesiologiche di un giudizo di eterodossia sono oggi ben più cospicue di quelle — già di per sé notevoli — che comporta la *quaestio* (tradizionale, ma tuttora irrisolta) « de papa haeretico ». Oggi si sarebbe perlomeno vicini alla *quaestio* « de Ecclesia haeretica ». Ci si dovrebbe accingere a investigare la possibilità di una « morte della Chiesa », ridotta, nella sua gerarchia, a una «struttura» priva di vita... Si dovrebbe cioè entrare in una prospettiva decisamente apocalittica, esoterica e in definitiva assurda se esaminata alla luce di una sana ecclesiologia.

VITA, CASUALITA' E CAUSALITA'

L'apriorismo materialista

Il materialista di principio non può che escludere *a priori* ogni realtà estrinseca alla materia ed ogni intervento creativo e ordinatore. Non può che risolvere tutto l'universo in una monistica sostanza puramente materiale. Ecco, per es., la conclusione di J. O. de La Mettrie in *l'Homme machine* (1747): « l'Uomo è una Macchina e non c'è in tutto l'Universo che una sola sostanza diversamente modificata ». Così, per E. Haeckel (1899): « L'universo è eterno e infinito... in moto eterno... in continua evoluzione di progresso e di regresso... con immutabile somma della materia e immutabile somma delle forze »: monismo che determina « la rovina definitiva dei tre dogmi centrali della metafisica: Dio, libertà, immortalità » (*I problemi dell'universo,* UTET, Torino 1904, 18 ss., 307).

Questa posizione cozza contro l'esistenza nella realtà cosmica, tanto astronomica quanto soprattutto vivente, di entità con evidente « finalizzazione » di parti, entità che richiamano, analogamente ai meccanismi artificiali, l' intelligenza di un estrinseco Artefice.

Sono « oggetti dotati di un *progetto* », come pienamente riconosce lo stesso Jacques Monod (Nobel per la fisiologia e la medicina, 1965, Direttore dell'Institut Pasteur di Parigi, uno dei più celebri materialisti moderni, 1910-1976) in « Le hasard et la nécessité » (Ed. du Seuil, Paris 1970). In quel famoso libro Monod non minimizza tale « progettualità », anzi vi insiste, anche se, per non slittare nell'aborrito « finalismo », rivendicativo di un intelligente Artefice estrinseco, che abbia concepito il « fine » da raggiungere (« finalismo » = « teleo-logia »: telos, finelogos, discorso), la chiama « teleonomia », che però dice la stessa cosa, quanto alla prospettiva di un « progetto » — e quindi di un « fine » — da realizzare (tele, lontano-nomia, reggere, governare). Scrive, per es., riferendosi all'occhio: « Comparando le strutture e le prestazioni dell'occhio di un vertebrato con quelle di un apparecchio fotografico, non si può non riconoscere le profonde analogie: lenti, diaframma, otturatore, pigmenti fotosensibili.

Le medesime componenti non possono essere state disposte nei due oggetti che per ottenere rassomiglianti prestazioni. Non ho citato questo esempio, classico tra tanti, di adattamento funzionale degli esseri viventi, che per sottolineare quanto sarebbe arbitrario e sterile di voler negare che l'organo naturale, occhio, rappresenti la realizzazione di un *progetto* — di captare le immagini — mentre non si può non chiaramente riconoscere questa origine nell'apparecchio fotografico» (p. 22).

A questo punto sembrerebbe logicamente fatale la conseguenza. Come l'apparecchio fotografico non può trovare la sua ragion d'essere nei vari pezzi che lo compongono e, in definitiva, nel materiale con cui sono stati formati, bensì postula un artefice *estrinseco*, un costruttore *intelligente* che abbia ordinato le varie parti al « fine » della fotografia, così l'occhio di un vertebrato — e si può ripetere il rilievo per tutti gli altri complicatissimi organi e tanto più per la loro mirabile coordinazione nell'individuo — non può avere la sua ragion d'essere nel cieco materiale organico con cui è strutturato l'occhio, bensì postula un Artefice della strutturazione dell'occhio e del vivente. In altri termini ancor più semplici: la macchina fotografica è *qualitativamente* ben più del materiale di cui è formata, come l'occhio e il vivente sono ben più della rispettiva materia organica. Tale « più » non può derivare dal « meno » e quindi non può livellarsi al puro materiale costitutivo. E trattandosi di finalizzata organizzazione, tale « più » postula un ideatore e costruttore intelligente.

Ma ecco che il parallelo « macchina artificiale - struttura vivente », che conduce alla affermazione di un artefice esterno anche per il vivente, appare mancante su un punto essenziale, ben sottolineato dal Monod (a cui seguito a riferirmi come a personalità emblematica di tutta la scienza materialista). La macchina artificiale — egli dice — « risulta dalla applicazione ai materiali che la costituiscono di forze *esterne* all'oggetto stesso ». La struttura vivente invece dipende totalmente « fino al minimo dettaglio » da interazioni morfo-genetiche *interne* all'oggetto stesso. « Per il carattere *autonomo* e *spontaneo* dei processi morfogenetici che costruiscono la struttura macroscopica degli esseri viventi, questi si distinguono assolutamente dagli artefatti » (23 s.). Distinzione quanto mai ovvia e addirittura elementare.

Non meno elementare dovrebbe però essere, a semplicissimo rigor di logica, invece della esclusione, la massima accentuazione della ineluttabile, suddetta conseguenza: il richiamo

all'Artefice *estrinseco* della realtà vivente. Non « estrinseco » come sostitutivo delle interazioni morfogenetiche del vivente, che ne caratterizzano la « autonoma » e « spontanea » attività, ma come Artefice di tale stessa « autonomia » e « spontaneità ». Ciò, ripeto, in base alla più elementare logica. Seguitiamo a fissare le idee sulla macchina fotografica. Non si è fatta certamente da sé. Ma supponiamo di trovarci davanti a un artefatto ancora più complesso che, con un meccanismo elettronicamente regolato, riesca autonomamente a formare e innescare i vari pezzi a partire dal materiale bruto gettatovi dentro, trasformandosi infine nella perfetta macchina fotografica. Tanto più dovrebbe essere certo che questo fantastico meccanismo non si è fatto da sé. Se non si può ammettere che, senza un intervento esterno, le varie parti della macchina fotografica si formino e si uniscano ordinatamente componendo la macchina perfetta, tanto — immensamente più — impossibile è che da sé si sia formato quel meccanismo elettronicamente regolato per l'autostrutturazione. Ora questo avviene precisamente nella formazione dell'occhio umano, come di ogni altro organo e di tutto il vivente. Questa produzione stupefacente avviene infatti, a partire dalla microscopica cellula fecondata, nella oscurità del seno materno, con una « spontaneità » e « autonomia » tanto più meravigliosa perché mantiene il suo « finalismo » — chiamiamolo pure: « teleonomia » — progressivamente, in evolutivo accrescimento « ontogenetico », fino agli organi e all'individuo perfetto, reso capace inoltre di riprodurre e moltiplicare se stesso. Tutto questo non può avere la sua ragione d'essere nella materia assunta dalla cellula germinale, ma nell'intervento creativo dell'onnipotente Artefice che l'ha elevata al piano della vita e a tale capacità di « autonoma », progressiva strutturazione. Non si può sfuggire a questa assoluta deduzione logica nemmeno trincerandosi dietro la anticamente pretesa « generazione spontanea »: a parte la sua negazione di fatto (Redi, Vallisnieri, Spallanzani, Pasteur), si doveva sempre risalire all'onnipotente Artefice che avrebbe dato alla materia tale potere capace di tutte le successive e progressive strutturazioni dei viventi.

Ma qui invece la logica materialista e di Monod crolla. Per le macchine artificiali resta l'evidenza della necessità di un estrinseco artefice. La macchina vivente invece, proprio per la sua « autonomia », rientrerebbe puramente nel gioco delle forze fisico-chimiche della materia, senza alcun bisogno di intervento « estrinseco » di un Artefice. La macchina fotografica, non autonoma, lo richiede, l'occhio, tanto più complesso e autonomo, no.

Questa concezione poggia su un doppio fondamentale equi-

voco che ha ferito gran parte della scienza moderna: l'equivoco circa la *struttura* molecolare del vivente e l'equivoco circa il potere del *caso*.

La vita sarebbe cioè tutta spiegata, tanto in fase primordiale quanto nei perfezionati livelli delle specie superiori, dalle strutture molecolari dell'acido desossiribonucleico (DNA), dette « geni » e dal loro diverso modo di collegarsi nelle lunghe catene dei « cromosomi » dei nuclei delle cellule; e le diversificazioni in tutta la scala evolutiva delle varie specie sarebbero dovute alle variazioni puramente « casuali » della sequenza di quei « geni ». Ecco, per es., quanto al doppio equivoco, ancora Monod: « Noi diciamo che queste alterazioni (nella sequenza dei "geni" della ADN dei cromosomi) sono accidentali, avvengono per caso. E siccome esse costituiscono *la sola* (questo e i seguenti sottolineati sono nel testo) fonte possibile di modificazione del testo genetico, a sua volta *solo* depositario delle strutture ereditarie dell'organismo, ne segue necessariamente che *soltanto* il caso è all'origine di ogni novità, di ogni creazione nella biosfera. Il caso puro, il solo caso, libertà assoluta ma cieca, alla radice stessa del prodigioso edificio della evoluzione: questa nozione centrale della biologia moderna non è più oggi una ipotesi, tra altre possibili o almeno concepibili. Essa è *la sola* concepibile in quanto sola compatibile con i fatti di osservazione e di esperienza. E niente permette di supporre — o di sperare — che le nostre concezioni su questo punto dovranno o potranno essere revisionate » (p. 127). E non si pensi — insiste, con impressionante ostentazione di certezza che tocca i limiti del fanatismo — a un « caso » nel senso della impossibilità « pratica » della previsione, come alla « roulette », ma in senso « essenziale », per la « totale indipendenza di avvenimenti che si incontrano a produrre le variazioni accidentali, come per es., se un passante risulti colpito da un martello sfuggito alla mano di un operaio che riparava il tetto di uno stabile » (p. 128). Ostentazione di certezza assolutamente acritica, ma che ha il merito della chiarezza e della sincerità.

Passiamo ora alla dissoluzione di questo doppio, fondamentale equivoco: della risoluzione della vita nella pura « struttura » dei cromosomi e del potere creativo del « caso ». Avremo ben da riflettere sul falso « mito » di una certa scienza e specialmente della sua divulgazione di « moda ». La relativa facilità con cui potremo compiere la confutazione di tali equivoci, con elementari richiami alla logica e al buon senso, farà risaltare la gravità di quel doppio equivoco. E sarà chiaro che chi parte

dal preconcetto materialista della esclusione di qualsiasi entità extra-materiale o chi, pur ammettendola, ritiene antiscientifico di considerarla nello studio della natura, non può trovare altra soluzione che quella del Monod: il che evidenzierà la gravità dell'unilaterale e oscurantista apriorismo materialista teorico o anche solo pratico.

Il grande equivoco sulla vita

Che nella varia sequenza dei « geni » dei « cromosomi » della cellula germinale sia come predescritta la struttura macroscopica dell'individuo delle rispettive specie è una mirabile scoperta della scienza moderna (in cui Monod ha avuto la sua brillante parte). Anche se l'ampliamento delle conoscenze della genetica ha allargato il campo degli elementi che interferiscono nel progressivo sviluppo dell'individuo, a partire dalla cellula germinale, è certo che l'attività di questo o quel « gene » regola la proliferazione, al momento opportuno dello sviluppo, delle cellule di questo o quell'organo dell'individuo in formazione.

Ed ecco il grande equivoco sulla vita: di ritenere con ciò spiegato tutto il suo mistero, scaricando completamente sulle attività fisico-chimiche di quella materia organica cellulare il segreto della «progettazione» e realizzazione dell'individuo della rispettiva specie; ed escludendo qualsiasi esterno «Artefice» di tale progetto e di tale modalità di ordinato comportamento delle attività fisico-chimiche. L'analisi microscopica non può ovviamente rivelare che determinate strutturazioni delle molecole dei « geni » dei cromosomi, l'entrata in gioco di questo o quel « gene », di questa o quella sostanza (« enzima ») attivizzatrice (catalizzatrice) o repressiva (antiattivante) di questo o quel « gene », nei corrispondenti momenti opportuni per lo sviluppo di questa o quella parte della struttura vivente in costruzione.

Tutto questo — proseguendo quel paragone con un meccanismo artificiale — corrisponde ad avere aperto la macchina fotografica e scoperto tutte le mutue colleganze delle sue componenti operative, ossia di tutto il suo meccanismo e *automatismo* funzionale. Ma nessuno si sogna che questa scoperta induca ad attribuire la formazione di tale meccanismo a puro spontaneo prodotto del materiale che lo costituisce e delle sue attività fisico-chimiche. La scoperta di quelle mutue colleganze ed attività non fa invece che evidenziare una intelligente « pro-

gettazione » e l'intervento estrinseco di un artefice, visto che quel cieco materiale non si può essere così mirabilmente ordinato da sé.

La stessa deve essere, alla luce della logica più elementare, la deduzione dalla scoperta di quell'intimo meccanismo vivente. Se ne deve cioè dedurre l'intervento di un intelligente Artefice di quella intima « finalizzazione » molecolare. Finalizzazione che, in quanto intelligente, non può derivare dalle *cieche* componenti di quel materiale organico.

Volete ostinatamente escludere un intervento « estrinseco », dal di *sopra* del piano della natura fisico-chimica? Volete cioè rinunciare, per l'organismo vivente alla più elementare e logica deduzione che non esitate invece a trarre dalla considerazione di un meccanismo artificiale? Ma allora, dopo la scoperta nella cellula vivente di quelle intime strutture molecolari e di quelle mutue attività, parlate di *mistero* della vita e non pretendete di averlo *spiegato*, livellandolo al puro piano fisico-chimico.

C'è bensì una essenziale differenza tra l'organismo vivente e un meccanismo artificiale. Il vivente si distingue per l'*autonoma* formazione, conservazione, attività degli organi. Mentre l'artefice di un meccanismo artificiale deve intervenire direttamente e immediatamente per la giustapposizione delle parti, non v'è alcun intervento estrinseco immediato nella formazione del vivente. Ma ciò non deve indurre in inganno e far dubitare della assoluta impossibilità anche per il vivente che la finalizzata « progettazione » sia puro frutto del « cieco » materiale organico. Nel confronto anzi tale « impossibilità », pur essendo in entrambi i casi assoluta, è tanto più evidenziata nel piano della vita. Ciò, sia per le immensamente più complesse inter-azioni delle parti, sia proprio e tanto più per quella sperimentale, immediata *autonomia* formativa e conservativa, nettamente al di sopra del passivo determinismo fisico-chimico.

In vista di tale « autonomia » dobbiamo essere logicamente condotti ad affermare l'esistenza nella cellula germinale di una « intrinseca » qualità, *superiore* al piano fisico-chimico degli oggetti inanimati (perciò non incidente sui bilanci energetici fisico-chimici e non quindi sperimentabile su tale piano), cioè di un *vitale* potere che presieda alla ordinata esecuzione del « progetto » — iniziale ed evolutivo — scritto nella catena dei « geni » dei « cromosomi »: il quale potere, in quanto superiore e quindi non derivabile dal puro piano fisico-chimico, postula l'intervento creativo esterno di un Artefice.

Ecco il vero, intimo segreto della vita, non riducibile alle singole molecole organiche, che da sole non spiegano la loro evolutiva, finalizzata e autonoma giustapposizione (come il segreto della macchina fotografica non è riducibile alla presenza di tutti quei pezzi, ma sta nella loro così finalizzata e intelligente giustapposizione, dipendente dall'intelligente artefice esterno: con questo in più per la vita di avere il potere del suo « autonomo » sviluppo). Segreto non direttamente sperimentabile sul piano energetico fisico-chimico, come ho già detto, ma deduttivamente sperimentabile, come giustificazione *causale* di quella ordinata attuazione degli scambi energetici stessi.

Volete ignorare — domando nuovamente — per una specie di idiosincrasia (*) contro « qualità » che non rientrino direttamente nel piano sperimentale fisico-chimico, questo « segreto » della vita? Parlate allora — ripeto — di « mistero » della vita, ma non cadete nella ingenuità di risolvere la vita stessa in quelle pure giustapposizioni molecolari.

Il grande equivoco sul « caso »

Ecco ora, in soccorso della concezione puramente « meccanicistica » (puro gioco delle forze fisico-chimiche) della vita il secondo clamoroso equivoco: sul « caso » e la « casualità ». Estremo quanto vano tentativo per salvare la logica.

(*) E' la stessa idiosincrasia che impedisce aprioristicamente agli scienziati alla Monod di affermare nell'uomo l'esistenza dell'anima spirituale, nonostante che essa sia deduttivamente *sperimentale* come intrinseca (e, nel caso, sussistente e immortale) fonte adeguata — col sussidio solo « secondario-strumentale » del cervello materiale — delle attività di pensiero, cioè del fenomeno della produzione delle « idee ». Queste infatti, quali entità sperimentali in sé totalmente immateriali (le « idee » di virtù, ecc., come le « idee » di montagne, ecc., non hanno dimensioni, peso), appellano a una sorgente adeguata, anch'essa totalmente immateriale, ossia spirituale.

Dividendo la vita nei suoi tre grandi regni, vegetale, animale (sensi), umana (pensiero), vi troviamo tre gradi ascendenti di superamento operativo e quindi entitativo, a partire dal piano puramente fisico-chimico. Vi corrispondono gli adeguati principi e poteri operativi, che per unificazione analogica, si possono chiamare: « anima vegetativa », « anima sensitiva », « anima intellettiva ». Non è qui il luogo di affrontare il problema se nel vivente superiore coesistono queste diverse anime, questi diversi principi, o si unificano. Secondo la profonda riflessione tomista, v'è la unificazione. Quindi nell'uomo la sola anima intellettiva attualizza le altre funzioni inferiori (compresa la stessa pura corporeità), unificando così la persona umana. Tale concezione rispetta pienamente la proporzione richiesta tra « causa » ed « effetto ». Da un livello inferiore (la pura corporeità) non possono derivare realtà superiori (vita, senso, intelletto), ma viceversa una entità superiore può incidere nei livelli inferiori.

In qualunque modo si concepisca la « qualità » intrinseca della vita, l'attività vitale è sempre accompagnata da posizioni e scambi energetici delle molecole e degli ancor più intimi componenti atomici. Risalendo alla cellula germinale e ai « geni » dei cromosomi del nucleo, agli organuli del citoplasma, in una parola, a tutti i minimi costituenti della cellula, si incontrano, in definitiva, strutturazioni e mutue attività di atomi e di molecole.

Perché appellarsi allora — si chiede il materialismo meccanicista — a misteriose qualità, specifiche della vita, produttrici di tali strutture? Quella complessa giustapposizione microscopica di parti, non è di fatto che una delle innumerevoli giustapposizioni « possibili », tra cui rientrano tutte quelle regolate soltanto dal *caso*. Come pertanto si produssero, prima dello sbocciare della vita, tante impreviste strutturazioni disordinate, senza alcuna « teleonomia » e alcun « progetto », così — si afferma — dopo innumerevoli prove, poté sgorgare, sempre per puro caso, la strutturazione vitale.

Subito appare l'infondatezza del presupposto, di inserire *a pari titolo* la strutturazione « vitale » tra le innumerevoli strutturazioni possibili. Basterebbe anche solo riflettere al *fissarsi* della vita nella produzione invariante (« progetto », « teleonomia ») degli individui della stessa specie. Fa quasi pena vedere il tentativo di fuga di Monod da questa obiezione, con l'appello al fenomeno sotto qualche aspetto analogo dei cristalli: « Per la proprietà della riproduzione invariante — egli dice — gli esseri viventi e le strutture cristalline si trovano una volta di più associate e opposte a tutti gli altri oggetti conosciuti nell'universo » (p. 25). Le due invarianze sono invece agli antipodi perché, mentre nei cristalli essa avviene secondo la rigidità geometrica e omogenea, nei viventi avviene secondo la enorme plasticità e plurivalenza delle varie componenti del germe, con cambiamento e rimescolamento continuo di materia e di parti per ogni progressiva ontogenesi. Inoltre, secondo questa concezione meccanicistica e puramente casualista, tale strutturazione col « fissarsi » via via nella costante linea di « invarianze » successive in « specie » sempre più complesse e perfette, contraddirebbe alla capricciosità del « caso ».

Ma prescindiamo anche da queste obiezioni. Partiamo pure dall'ipotesi — data e non concessa — che, senza alcun riferimento a « qualità » specifiche vitali e senza distinzione tra germe e suo sviluppo, tra fissazione e moltiplicazione specifica e transito ad altra specie, tra strutture germinali primordiali e

quelle di specie superiori, la vita si risolva comunque, sul piano genetico microscopico e su quello conseguente macroscopico, in pura fisico-chimica giustapposizione di parti (come le parti di quella macchina fotografica).

Tale giustapposizione rientrerebbe certamente in una delle innumerevoli « possibili » con quella stessa materia.

Ma rimane la sua differenza essenziale, già vista sopra, da quelle dei non viventi: di presentare — diversamente dalle altre giustapposizioni, sgorgate dal cieco caso — l'*ordine* (« progetto », « teleonomia ») richiesto dalla vita, ordine che non può derivare dal « caso », ma reclama necessariamente un Artefice intelligente, per l'esigenza di una proporzionata « causa » di tale « effetto », cioè della vitale « finalizzazione ». Il che va affermato con la stessa certezza (anzi immensamente maggiore) con cui la si afferma per es. per quella macchina fotografica.

* * *

La dimenticanza di questa relazione: *causa-effetto*, viene alimentata dalla incompresa matematica « statistica » e dai calcoli della « probabilità » degli eventi. Si dà cioè il numero dei « tentativi » necessari perché l'evento si realizzi, creando l'illusione che la realizzazione dipenda soltanto da tale numero di tentativi, senza obiettive colleganze di « causa » ed « effetto »: la « casualità » staccata dalla « causalità ».

Si tratta invece di « cause » non individuabili (« casualità »), ma esistenti (« causalità »). Sicché, quando nel corso di tanti tentativi, fatti a « caso », compare un certo evento, vuol dire che è scattata la proporzionata « causa » di esso. E quando un evento (come la intelligente e finalizzata strutturazione del vivente) trascende essenzialmente tutto il piano dei ciechi tentativi casuali, non scatterà mai la « causa » proporzionata di tale evento, la cui realizzazione avrà la « probabilità » nulla.

Data la grande importanza del problema, conviene riflettere ulteriormente sul *deterministico* legame tra causa ed effetto che di fatto si nasconde dietro la matematica « statistica » e le previsioni « probabilistiche ». Basta considerare il fatto che il calcolo della « probabilità » di ogni evento viene impostato in base ai gradi di libertà *obiettivamente* esistenti per la possibile realizzazione dell'evento stesso: gradi di libertà fenomenica che delimitano appunto il campo delle inter-azioni, ossia degli scam-

bi di « cause » ed « effetti ». Ciò spiega anche perché il numero delle « realizzazioni » di un certo tipo, via via che si moltiplicano i tentativi « a caso », si avvicini sempre più al numero previsto dal calcolo delle « probabilità ». Con tale moltiplicarsi dei tentativi infatti, tutti i « modi » di produrre l'evento, entro i gradi di libertà considerati (essendo con il procedimento « a caso » esclusa ogni « preferenza ») vengono a realizzarsi. I risultati quindi (« complessivi », non dell'uno o l'altro tentativo), cioè il numero delle « realizzazioni », finiranno per adeguarsi al quadro di tutte le possibilità, ossia ai gradi di libertà, in base a cui è stata calcolata la « probabilità » di realizzazione, venendo perciò a corrispondere alla cifra stessa della « probabilità ». Si avrà cioè un risultato « obiettivamente » corrispondente a tutte le « deterministiche » relazioni di « cause » ed « effetti ». Un esempio per chiarire il concetto: il lancio a caso di una moneta. La « probabilità » che venga testa o croce è, per l'identità simmetrica dei due eventi (uguali gradi di libertà) del 50 su 100. Per poche prove, ossia per pochi « modi » di lancio, potranno venire più teste che croci o viceversa; ma proseguendo i lanci, verranno a realizzarsi tutti i « modi », i quali nel risultato complessivo non influiranno più, mentre influirà soltanto il fatto « obiettivo » (non casuale) della identità delle due facce: esse perciò compariranno ognuna un numero di volte sempre più vicino al 50 per cento. Perché non posso prevedere ad ogni singolo gettito se comparirà testa o croce? Non perché il risultato non dipenda deterministicamente da tutti gli impulsi subiti dalla moneta nello scappare dalla mano e rimbalzare qua e là, ma perché non posso conoscerli, affidandomi solo al caso. E perché a forza di tentativi prevedo l'avvicinarsi di un risultato di parità? Per questo stesso affidarsi al caso, per cui, non essendo preferito alcun modo di gettito e di rimbalzo qua e là, nessuno può essere escluso e tutti, prima o poi, con le rispettive realizzazioni, dovranno avverarsi.

(Sarebbe errato opporre a questa deterministica relazione: « causa-effetto », il principio di « indeterminazione » di Heisenberg per la fisica dei corpuscoli. Anche in esso, non si tratta di assenza delle cause deterministicamente operanti, ma della *impossibilità della loro misura,* in conseguenza della *relazione d'imprecisione,* secondo la quale, *a causa dell'insopprimibile influsso dello strumento di osservazione,* il « luogo » e l'« impulso » del corpuscolo non possono essere simultaneamente osservati con esattezza).

* * *

Mancando quindi, come ho già detto, nelle spontanee interazioni fisico-chimiche, la essenziale proporzione alla intelligente finalizzazione delle strutture viventi, nessun gioco del caso potrà produrle. Si ricordi il paragone (che pur si riferisce a un ordine minimo rispetto all'immensamente più mirabile struttura dell'occhio) della macchina fotografica.

La sproporzione insuperabile, come ho già detto, emerge anche prescindendo dalle strutturazioni vitali delle specie superiori e considerando solo le primordiali strutture della vita. La mirabile strutturazione finalizzata infatti già è realizzata dai « geni » dei « cromosomi » che costituiscono la radice della vita.

Ma è ora il momento di amplificare sinteticamente, il piano della nostra considerazione, quanto all'impotenza del « caso » a spiegare la vita e alla conseguente necessità di un estrinseco suo Artefice.

La scienza materialista alla Monod che esclude ogni intervento creativo estrinseco deve fatalmente attribuire non solo la prima strutturazione vivente, ma tutto lo sconfinato sviluppo successivo delle specie all'incontro « casuale » delle forze fisicochimiche. Come la primordiale strutturazione, così la proprietà di « fissazione » delle specie in conseguenza del rispettivo codice genetico (DNA), così il passaggio evolutivo ad altre specie per « mutazioni » nel codice genetico e opportuna « selezione » darwiniana, tutto deve risolversi nel « caso », o se si vuole, nella combinazione « casuale » dei « casi » e quindi in un tanto più assurdo *cieco* caso, capace di dirigere innumerevoli *ciechi* casi. Quindi, concretizzando, l'occhio umano, tutto l'uomo, la sua capacità intellettiva, lo stupefacente codice genetico di quella cellula germinale fecondata che nel buio del seno materno saprà svilupparsi in un nuovo individuo, tutto sarà il frutto del puro cieco caso.

In questo ampliato orizzonte l'assurdo di una tale concezione emerge a dismisura.

Ma un ulteriore rilievo può farlo emergere ancora immensamente di più.

* * *

Si tratta solo di approfondire un po' ulteriormente il concetto di « probabilità ».

C'è chi, assimilando la primordiale strutturazione della vita iniziale ad una qualunque altra giustapposizione possibile (dimenticando le particolarità e la trascendenza della finalizzazione vitale), ha tuttavia cercato di dimostrare l'impossibile generarsi autonomo della strutturazione vitale in base al calcolo stesso della « probabilità », in quanto si richiederebbe per il suo sbocciare per « caso » un numero talmente grande di tentativi che supererebbero il tempo di esistenza dell'universo. Questa soluzione del problema, come si vede, prescinde totalmente dalla inadeguatezza, sopra considerata, di qualsiasi combinazione di elementi puramente casuale rispetto alla particolare e intelligente finalizzazione della vita, la cui realizzazione quindi non potrà mai sgorgare da qualsiasi numero di tentativi.

Ma dimentica anche una caratteristica delle realizzazioni per puro « caso » che dà il colpo di grazia a qualsiasi ragionevole prospettiva di realizzazione.

La caratteristica — purtroppo, di solito, trascurata — è che ciò che si ammette realizzabile « per caso » dopo un certo numero di tentativi, deve potere avvenire « per caso » anche *subito.* Il prolungamento del numero dei tentativi, secondo il calcolo delle « probabilità », corrisponde solo alla *difficoltà* di realizzazione di un evento, non alla *impossibilità* della sua realizzazione immediata. Fare i tentativi « a caso » significa infatti compierli senza alcun particolare orientamento ed alcuna preferenza, in modo che *tutti* i tentativi, nel prestabilito quadro del medesimo grado di libertà, possano attuarsi, rendendo le corrispondenti realizzazioni tutte *indifferentemente possibili*; ma appunto per tale assenza di preferenze, siccome tutti gli eventi prima o poi dovranno avverarsi, così ognuno potrà essere il primo. Se si esclude per l'attuarsi degli eventi la deterministica proporzione: « causa-effetto », se si risolve anche la strutturazione dell'entità vitale in pura « casuale » combinazione di parti, come una delle innumerevoli combinazioni indifferentemente realizzabili per puro gioco del caso, facendone quindi dipendere la realizzazione solo dal sufficiente numero di tentativi, la conseguenza è fatale: il « caso » avrebbe potuto anche farla realizzare immediatamente (*).

In tale quadro ipotetico di cieca causalità e di ontologico livellamento di tutte le possibili combinazioni, dovrebbe am-

(*) Come immediato sarebbe comunque l'evento, da miliardi di anni (e di prove) atteso, per un ipotetico osservatore, presente in quel momento.

mettersi — tanto per fissare le idee — che a un primo fortunato sussulto di una scatola con idoneo materiale disgregato, possa comparire la macchina fotografica del Monod e, avanzando nella stessa linea logica, benché relativamente a un fatto tanto più difficile, che, a un primo fortunato sussulto degli elementi corpuscolari del materiale adeguato, sgorghi in fondo al mare la cellula primordiale, o addirittura che a un primo sussulto fortunatissimo di materiale totalmente disgregato nell'utero di una donna sbocci il germe vitale di un altro essere umano. Chi vorrà ammetterlo?

Questa assurda prospettiva cade solo se si ricorda che dietro l'apparente « casualità » c'è sempre una « causalità ». Che neanche un composto chimico è puro casuale incontro di parti, richiedendosi particolari giochi di energie. Che non lo è un cristallo, regolato dalle mirabili leggi della cristallografia. Che immensamente meno lo è la plastica, stupefacente finalizzazione della cellula vivente e tutto il successivo suo sbocciare nelle capacità riproduttive delle specie superiori e il comparire infine del trascendente fenomeno della sensazione (l'occhio richiamato dal Monod) e, al vertice, l'apparire dello spirituale fenomeno del pensiero (spirituale perché, come ho spiegato in nota, una « idea », in quanto tale, non ha materialità alcuna).

La causa dovrà proporzionarsi all'effetto. Appena comparisce una intelligente organizzazione viene reclamato (senza qui entrare sul problema dei tempi e delle modalità d'intervento) un estrinseco intelligente Artefice. A dissipare ogni ragionevole dubbio basta fissare la mente nella esemplificata macchina fotografica del Monod.

La quale, quanto alla trascendenza della cieca materia, è un minimo, rispetto alla organizzazione della vita, al superiore piano dei sensi e al vertice del pensiero.

PIER CARLO LANDUCCI

FIGURE E SIMBOLI NEL LINGUAGGIO MISTICO DI TERESA DE AVILA

Le « Moradas del castillo interior »

(parte quarta)

f) Reazioni ed interventi simultanei alla scrittura

In questo paragrafo vogliamo esaminare alcuni momenti in cui Teresa sembra interrompere il percorso della trattazione, sia per un ripiegamento autocritico, sia per manifestare le sue considerazioni su alcuni punti esaminati nel testo, oppure esprimendo una propria emozione, mentre si guarda scrivere: prevenendo una obbiezione o un giudizio delle lettrici, sottolineando a quelle stesse dei momenti a suo avviso cruciali per l'anima, ecc. E questi interventi *ex abrupto* segnano il partecipare di Teresa in modo immediato alla scrittura nel suo farsi. Questo fatto, inoltre, indica la preoccupazione che Teresa ha di seguire la propria scrittura come un atto completo, che la vede totalmente immedesimata e penetrata fino allo spasimo, con invocazioni, gridi di passione, preghiere, esclamazioni, ecc. che fanno di questa come delle altre sue opere, qualcosa di estremamente viscerale, veramente frutto ed espressione di una intima esperienza totale.

In I, 2, 9, 369 la domanda sull'esito di una esposizione per sottolineare un passo importante:

> No sé si queda dado bien a entender, porque es cosa tan importante este conocernos, que no querría en ello huviese jamás relajación. (160)

---

(160) « Non so se l'ho spiegato bene, perché questa conoscenza di noi è così importante, che non vorrei mai che in essa vi fosse della negligenza ».

Così, in VII, 2, 14, 443 Teresa dimostra che il dubbio sulla propria capacità di farsi capire è in funzione della propria credibilità e del riconoscimento oggettivo delle difficoltà della materia:

> Este centro de nuestra alma — u este espíritu — es una cosa tan dificultosa de decir, y aun de creer, que pienso, hermanas, por no me saber dar a entender, no os dé alguna tentación de no creer lo que digo; porque decir que hay trabajos y penas y que el alma se está en paz, es cosa dificultosa. (161)

Ma in modo speciale Teresa tiene a riconoscere i propri limiti, come in III, 1, 9, 378, e sempre cercando, comunque, di approfittare di quei momenti di pausa per porre una accentuazione su un aspetto da far risaltare:

> Mirad mucho, hijas, algunas cosas que aquí van apuntadas, aunque arrebujadas, que no lo sé más declarar. (162)

Nello stesso senso, con il riconoscimento, il ribadire, malgrado la coscienza delle proprie limitate conoscenze e possibilità, la propria posizione in sintonia con il canale privilegiato e assicurato delle lettrici, come in IV, 3, 2, 387 già citato altrove, ma che qui riportiamo per ampliarne la funzionalità dimostrativa:

> Dicen que el alma se entra dentro de sí, y otras veces que sube sobre sí. Por este lenguaje no sabré yo aclarar nada, que esto tengo malo, que por el que yo sé decir, pienso que me havéis de entender, y quizá será sola para mí. (163)

In fondo, Teresa, se può, cerca di fare una aperta discussione sulle divergenze nei confronti delle altrui posizioni, o di

(161) « Questo centro della nostra anima — o questo spirito — è una cosa cosi ardua da descrivere, e anche da credere, che io penso, sorelle, visto che non so farmi capire, che vi venga la tentazione di non credere a quello che dico. Dire che ci sono travagli e pene e che l'anima viene a trovarsi nella pace è cosa difficile ».

(162) « Considerate attentamente, figlie, alcune cose che vanno qui annotate, sebbene siano un po' ingarbugliate, perché io non so come spiegarle meglio. Il Signore vi farà capire in questo modo che deriviate umiltà e non inquietudine dalla aridità ».

(163) « Dicono che l'anima entra dentro di sé, e altre volte che sale sopra di sé. Con questo linguaggio non saprò spiegare niente, perché questo ho di brutto, che, per quello che io sono capace di dire, penso che mi dovete capire; ma forse questo avverrà soltanto per me ».

altri verso di lei; salvo poi a riaffermare decisamente il proprio modo di ragionare e la propria impostazione, come in IV, 3, 4-5, 388:

> [...] aunque ha sido contienda bien platicada entre algunas personas espirituales. Y de mí confieso mi poca humildad, que nunca me han dado razón para que yo me rinda a lo que dicen. Uno me alegó con cierto libro del santo fray Pedro de Alcántara, que yo creo lo es, a quien yo me rindiera, porque sé que lo sabía; y leímoslo, y dice lo mesmo que yo, aunque no por estas palabras; mas entiéndese en lo que dice, que ha de estar ya despierto el amor.
>
> Ya puede ser que yo me engañe, mas voy por estas razones [...]. (164)

Anche qui si tratta di questioni di linguaggio. Lo stesso accade in VII, 4, 8, 447, in cui avviene una veloce rettifica nell'esattezza di una affermazione (« Mal dije que aprovechará poco, que todo lo que se está con Dios aprovecha mucho [...]»), con un aggiustamento successivo del tipo « Quise decir que es poco en comparación de lo mucho más [...]». In VI, 7, 5-6, 424 l'autocritica si appunta sulla stessa trattazione in altre opere, con proposito di una scrittura di maggiore perspicuità ma, ancora una volta, con riaffermazione della propria tesi:

> Esto es una cosa que escriví largo en otra parte [sui livelli di meditazione e l'effusione dell'amore], y aunque me han contradecido en ella y dicho que no lo entiendo [...] a mi no me harán confesar que es buen camino. Ya puede ser que me engañe y que digamos todos una cosa; mas vi yo que me quería engañar el demonio por ahí, y ansí estoy tan escarmentada, que pienso — aunque lo haya dicho más veces — decíroslo otra vez aquí, porque vais en esto con mucha advertencia (y mirad que oso decir que no creáis a quien os dijere otra cosa), y procuraré darme más entender que hice en otra parte; porque por ventura si alguno lo ha escrito como él lo dijo, si más se alargara en

(164) « anche se vi è stata una discussione ben animata fra alcune persone spirituali. E di me confesso la mia poca umiltà, perché mai mi hanno dato argomentazioni capaci di farmi arrendere a quello che dicono loro. Uno mi venne con un certo libro del santo frate Pietro da Alcántara — io credo che lo sia — al quale mi sarei arresa volentieri, perché so che conosceva bene quelle cose; lo leggemmo e trovammo che diceva le stesse cose che dico io, anche se con altre parole; ma da quello che dice si capisce che l'amore deve essere già desto. Può darsi che io mi sbagli, ma queste sono le mie ragioni [...] ».

> declararlo, decía bien, y decirlo ansí por junto a las que no entendemos tanto, puede hacer mucho mal. (165).

e ancora, nel par. seguente (6, 424):

> Dirán que se da otro sentido a estas palabras. Yo ne sé esotros sentidos; con este que siempre siente mi alma ser verdad me ha ido muy bien.

Dove si vede, in ambedue i casi, che per Teresa la verità e la responsabilità della scrittura sono una cosa importante che investe la morale e che coinvolge anche la resistenza al demonio e al male...

E' molto importante questa sintonia dell'anima con il linguaggio per via di sensibilità, perché Teresa parla con molta semplicità ma anche recisamente; e, naturalmente, questa linea di rigida coerenza, un tanto allarmata di alternative totalmente errate (si confronti questa chiarezza con il vero senso della «« humildad »), dà valore alle altre testimonianze autocritiche in cui il ripensamento avviene su un giudizio negativo, come in V, 3, 3, 398:

> Paréceme que queda algo escura, con cuanto he dicho, esta morada;

o in I, 2, 14, 370, in cui sembra che avvenga un momento di incertezza sintattica:

> Havéis de notar que en estas moradas primeras aun no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey; porque, aunque no están escurecidas y negras como cuando el

(165) « Dissi male che sarà di poco frutto, perché tutto quello che è in Dio è di grandissimo frutto »; « Ho voluto dire che è poco in rapporto al molto di più »; « Questa è una cosa che ho scritto lungamente altrove e, sebbene mi abbiano contraddetto a quel proposito e mi abbiano detto che non me ne intendo [...] non mi faranno ammettere che la loro è una buona strada. Può darsi che io mi sbagli e che diciamo tutti la stessa cosa; ma io vidi che in questo modo il demonio voleva ingannarmi e così sono rimasta così ammaestrata, che penso — sebbene lo abbia detto più volte — di dirlo qui un'altra volta, affinché andiate in questo con molta attenzione (e badate che oso dire che non dovete credere a chi vi dicesse un'altra cosa) e cercherò di farmi intendere meglio di quanto non abbia fatto in altra parte. Se per caso qualcuno lo ha scritto come aveva detto, se si fosse diffuso di più per spiegarlo, avrebbe fatto bene; mentre il dirlo in modo così sommario a noi che non abbiamo grande intelligenza può fare molto danno ».

> alma está en pecado, está escurecida en alguna manera para que no la pueda ver — el que está en ella digo — y no por culpa de la pieza — que no sé darme a entender [...]. (166)

Oppure, quando Teresa si compiace apertamente del buon esito della sua fatica, come in IV, 3, 3, 388 (« Paréceme que nunca lo he dado a entender como ahora »); o in V, 1, 6, 393 dove il rinvio è a un'opera precedente (« Dije yo una vez que es como si fuesen en esta grosería del cuerpo u en los tuétanos, y atiné bien, que no sé cómo lo decir mejor » - 167), in cui non si vede la possibilità di un ulteriore progresso; o in VI, 7, 14, 426 sulla misura giusta della scrittura rispetto alla necessità didattica (« Creo queda dado a entender lo que conviene [...] no huir »). Ancora, e con maggiore ampiezza, nell'*Epílogo* (20, 450) la sintesi conclusiva dell'autocritica sull'opera e sul compimento del proprio lavoro, con tutte le difficoltà iniziali e di percorso:

> Aunque cuando comencé a escrivir esto que aquí va fue con la contradición que al principio digo, después de acabado me ha dado mucho contento y doy por bien empleado el trabajo, aunque confieso que ha sido harto poco. (168).

In realtà, questi momenti felici sono rari, perché l'acuto senso di autocritica prevale, prevenendo le lettrici, come in VI, 4, 2, 413 (« Reíros heis de que digo esto, y pareceros ha desatino [...] » - 169); e Teresa sa anche assumere la propria responsabilità di coerente sviluppo della scrittura, fino al punto di chiedere perdono quando ritiene eccessiva o forse immotivata la divagazione o la distrazione — una specie di smarrimento

(166) « Diranno che si dà un altro senso a queste parole. Io non conosco questi altri sensi; con questo che la mia anima sente essere il vero mi è sempre andata bene »; « Mi sembra di risultare alquanto oscura, in questa dimora, con quello che ho scritto »; « dovete osservare che in queste dimore prime quasi non arriva la luce per niente, quella luce che esce dalla parte del palazzo dove sta il Re; perché, anche se esse non sono oscure e nere come quando l'anima è in peccato, è buia in modo che non la possa vedere — quello che vi sta, dico — e non per colpa della stanza — perché non so farmi capire ».

(167) « Mi sembra che mai come ora sono riuscita a spiegarmi »; « Ho detto una volta che è come se fossero diffusi in tutto questo nostro corpo grossolano oppure nel profondo del midollo delle ossa; e diedi nel segno, perché non so come dirlo meglio ».

(168) « Sebbene, quando cominciai a scrivere quest'opera che qui presento, ciò avvenisse con i contrasti di cui parlo all'inizio, dopo averla terminata mi ha dato una grande soddisfazione e ritengo di aver fatto un buon lavoro. Sebbene debba confessare di aver fatto poca fatica ».

(169) Cf. nota 36.

—, come in III, 1, 5, 377 (« Ya no sé lo que decía, que me he divertido mucho, y en acordándome de mí se me quiebran las alas para decir cosa buena; y ansí lo quiero dejar por ahora [...] » - 170); o in VI, 4, 12, 416 (« Mucho me he divirtido sin entenderlo; perdonadme, hermanas [...] ») (171).

Molto interessanti alcuni momenti in cui la scrittrice non solo blocca la scrittura con le pause autocritiche, ma, essenzialmente, si osserva scrivere, confermando il carattere *in progreso* della scrittura. Questa si attua in un doppio movimento, di impulso attivo e di pausa, quando il controllo segnala una scontentezza, come nei momenti autocritici; oppure quando subentra una riflessione sulla scrittura stessa, anche sulla posizione o sullo stato fisico e psichico della scrittrice.

In III, 1, 1, 376 l'indugio iniziale commenta la provvidenziale simultaneità di capire il significato di un versetto del Salmo 111, 1 nel momento stesso in cui tale significato è descritto:

> No ha sido poco hacer Su Majestad que entienda yo ahora qué quiere decir el romance de este verso a este tiempo, según soy torpe en este caso. (172)

Così, in IV, 2, 5, 386 compare una situazione analoga, di una considerazione immediata che riprende una citazione del S. 118, 32:

> Estava yo mirando escriviendo esto, que en el verso que dije: « Dilataste cor meun » [Dilatasti cor meum], dice que se ensanchó el corazón, y no me parece que es cosa — como digo — que su nacimiento es del corazón, sino de otra parte aún más interior, como una cosa profunda. Pienso que deve ser el centro del alma, como después he entendido y diré a la postro [...]. (173)

---

(170) « Non mi ricordo più di che cosa stavo dicendo, perché mi sono alquanto distratta e, quando mi ricordo di me stessa, mi si spezzano le ali per dire qualche cosa di buono; così ora, per il momento, mi interrompo ».

(171) « mi sono distratta alquanto senza rendermene conto; scusatemi, sorelle ».

(172) « Non è stata una cosa da poco da parte di Sua Maestà fare in modo che io sia ora stesso in grado di intendere che cosa vuol dire questo versetto, visto che sono così stordita in questo caso ».

(173) « Mi stavo guardando scrivere queste cose, cioè il versetto che dice: "Dilatasti cor meum", in cui si dice che il cuore si è dilatato; non mi sembra che voglia dire — come dico — che la sua nascita avviene dal cuore, ma da un'altra parte ancora più interna, come una cosa profonda. Penso che debba trattarsi del centro dell'anima, come dopo riuscii a capire e in seguito dirò ».

Si notino i tempi successivi, indicati simultaneamente, della riflessione e della scrittura. In VI, 1, 2, 404 Teresa esce in una esclamazione di commento sul tema e sul contenuto delle *Moradas sextas*, che insieme rivela un atteggiamento di riflessione abituale introdotta qui in appoggio:

> ¡Oh, válame Dios, y qué son los trabajos interiores y esteriores que padece hasta que entra en la séptima morada! Por cierto que algunas veces lo considero y que temo que, si se entendiesen antes, sería dificultosísimo determinarse la flaqueza natural para poderlo sufrir ni determinarse a pasarlo, por bienes que se le representasen, salvo si no huviese llegado a la séptima morada, que ya allí nada no se teme, de arte que no se arroje muy de raíz el alma a pasarlo por Dios. (174)

In VI, 2, 2, 408 compare un momento di difficoltà nella scrittura:

> Deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender esta operación de amor, y no sé cómo; porque parece cosa contraria dar a entender el Amado claramente que está con el alma [...]; (174 bis)

mentre nel par. 4 Teresa ragiona sull'ampliamento di senso della propria « comparación »:

> Estava pensando ahora si sería que en este fuego del brasero encendido, que es mi Dios, saltava alguna centella [...] Y paréceme es la mejor comparación que he acertado a decir. (175)

Anche su se stessa indugia la scrittrice, come in IV, 1, 10, 384, dove descrive con una immagine lo stato fisiologico della

---

(174) « Oh, Dio mi assista! Come sono grandi i tormenti interiori ed esteriori che soffre fino a che non entra nella settima dimora! Certamente, a volte lo considero e temo che, se questi travagli si conoscessero prima, ben difficilmente la nostra debolezza naturale si deciderebbe a subirli o a farne esperienza, per quanto le si rappresentino i vantaggi; a meno che non fosse giunta alla settima dimora, perché non si ha allora più paura di nulla e l'anima si precipita decisamente a sopportare per amor di Dio ». Cf. anche VI, 5, 9, 419.

174 bis) « Mi sto tormentando, sorelle, per riuscire a farvi capire questa operazione d'amore, e non so proprio come fare, perché sembra una contraddizione che l'Amato faccia capire chiaramente di essere con l'anima ».

(175) « Stavo pensando ora se potesse accadere che da questo fuoco del braciere acceso, che è il mio Dio, si spiccasse qualche scintilla [...] E mi sembra che questa sia la migliore comparazione che sono riuscita a trovare » Cf. anche V, 1, 4, 393.

sua testa, come già nel momento di cominciare il lavoro (*Prólogo,* 1, 364):

> Escriviendo esto estoy considerando lo que pasa en mi cabeza del gran ruido de ella, que dije al principio, por donde se me hizo casi imposible poder hacer lo que me mandavan de escrivir. No parece sino que están en ella muchos ríos caudalosos y por otra parte que estas aguas se despeñan, muchos pajarillos y silbos, y no en los oídos, sino en lo superior de la cabeza, adonde dicen que está lo superior del alma; y yo estuve en esto harto tiempo, por parecer que el movimiento grande del espíritu hacia arriba subía con velocidad [...]. (176)

Successivamente Teresa si ripromette di fare una ampia dissertazione sulle cause del fenomeno; per ora, intanto, cerca di cogliere le ragioni provvidenziali di quella molesta circostanza, rassicurando sulle possibilità intatte della « oración ». In V, 3, 5, 399 invece denunzia a commento una propria speranza o desiderio quanto all'unione divina:

> Esta es la unión que toda mi vida he deseado, ésta la que pido siempre a nuestro Señor y la que está más clara y sigura. (177)

In VI, 4, 15, 416 Teresa esprime un entusiastico personalissimo desiderio di eternità a integrazione di un'esclamazione che commenta la descrizione dello stato dell'anima quando esce dall'estasi:

> ¡Oh, cuando el alma torna ya del todo en sí, ¡qué es la confusión que le queda y los deseos tan grandísimos de emplearse en Dios de todas cuantas maneras se quisiere servir de ella! [...] Querría mil vidas para emplearlas todas en Dios y que todas cuantas cosas hay en la tierra fuesen lenguas para alabarle por ella. (178)

---

(176) « Mentre scrivo queste cose, stavo considerando ciò che avviene nella mia testa per il suo grande stordimento, di cui ho parlato all'inizio. Per cui mi risultò quasi impossibile poter fare quello che mi ordinavano di scrivere. Sembra che in essa vi siano molti torrenti impetuosi; da un'altra parte queste acque precipitano in cascate, con molti uccelli e fischi: tutto questo non negli orecchi, ma nella sommità della testa, dove dicono che c'è la sommità dell'anima. Io sono stata per molto tempo in questa condizione, e mi sembra che il grande movimento dello spirito salga verso l'alto con grande velocità ».

(177) « Questa è l'unione che ho desiderato tutta la vita, questa è quella che chiedo sempre a nostro Signore e quella più chiara e sicura ».

(178) « Oh, quando l'anima torna completamente in sé, con quale confusione rimane e con il desiderio vivissimo di adoperarsi in Dio, in tutti i modi perché abbia a servirsi di lei! Vorrei mille vite per usarle tutte in Dio e che tutte le cose che sono in terra fossero lingue per lodarlo per quella grazia ».

Molto più interessanti, due momenti in cui Teresa rivela il proprio sgomento in immediata sintonia con la propria scrittura: in VI, 5, 4, 417 sull'enorme potere di Dio:

> Es cierto, hermanas, que de sólo irlo escriviendo, me voy espantando de cómo se muestra aquí el gran poder de este gran Rey y Emperador [...]. (179)

In III, 1, 3, 376, sullo stato della propria anima, con grande turbamento anche nella impostazione della scrittura e dichiarazione di usuale distacco dall'attuazione, nell'opera, del mandato di scrittura:

> Por cierto, hijas mías, que estoy con tanto temor escriviendo esto, que no sé cómo lo escrivo ni cómo vivo cuando se me acuerda, que es muy muchas veces. Pedidle, hijas mías, que viva Su Majestad en mí siempre, porque si no es ansí, ¿qué siguridad puede tener una vida tan mal gastada como la mía? Y no os pese de entender que esto es tan ansí, como algunas veces lo he visto en vosotras cuando os lo digo, y procede de que quisiérades que huviera sido muy santa, y tenéis razón: también lo quisiera yo; mas ¡qué tengo de hacer si lo perdí por sola mi culpa!; que no me quejaré de Dios que dejó de darme bastantes ayudas para que se cumplieran vuestros deseos; que no puedo decir esto sin lágrimas y gran confusión de ver que escriva yo cosa para las que me pueden enseñar a mí. ¡Recia obidiencia ha sido! Plega el Señor que — pues se hace por Él — sea para que os aprovechéis de algo, porque le pidáis perdone a esta miserable atrevida.
>
> Mas bien sabe Su Majestad que sólo puedo presumir de su misericordia; y ya que no puedo dejar de ser la que he sido, no tengo otro remedio sino llegarme a ella y confiar en los méritos de su Hijo y de la Virgen, madre suya, cuyo hábito indignamente trayo y traéis vosotras. Alabadle, hijas mías, que lo sois de esta Señora verdaderamente, y ansí no tenéis para qué os afrentar de que sea yo ruin. Pues tenéis tan buena madre, imitadla, y considerad que tal deve ser la grandeza de esta Señora y el bien de tenerla por patrona, pues no han bastado mis pecados y ser la que soy para dislustrar en nada esta sagrada orden. (180)

---

(179) « E' certo, sorelle, che solo per il fatto di scriverlo mi vado impressionando del modo in cui si mostra qui la grande potenza di questo grande Re e Imperatore ».

(180) « E' certo, figlie mie, che scrivo queste cose con grande timore, perché non so come scrivo né come vivo quando mi ricordo di me, e questo accade molto spesso. Chiedetegli, figlie mie, che viva sempre in me Sua Maestà, perché, se non accade così, quale sicurezza può avere una vita così mal spesa come la mia? E non vi dispiaccia di capire che è proprio così; qualche

Il lunghissimo paragrafo 3 rappresenta, probabilmente, uno sfogo di Teresa travolta nelle mille peripezie della sua riforma tra vari contrasti e sofferenze indicibili, non solo fisiche. Per parte nostra lo abbiamo trascritto — e occorrerebbe tener presente anche il successivo, dove la scrittrice ammonisce le « hijas » a non ritenersi al sicuro pur con l'aiuto della Patrona e pur con la vita santa che conducono, visto che i rischi nella vita spirituale sono sempre possibili! — e lo proponiamo come esempio supremo di questa scrittura che trae la sua sostanza dalla viva materia esperimentata a tutti i livelli dalla scrittrice: emozioni, disagi, malesseri, inquietudini, travagli di ogni genere entrano nella scrittura in maniera anche diretta e immediata, realizzando completamente un modello di scrittura che abbiamo chiamato totale, in piena sincerità ed esibizione di tutte le forze che concorrono a comporla.

Un ultimo esempio in V, 3, 7, 399:

> ¿Qué pensáis, hijas, que es su voluntad? Que seamos del todo perfectas; que para ser unos con Él y con el Padre, como Su Majestad le pidió, mirad qué nos falta para llegar a esto. Yo os digo que lo estoy escriviendo con harta pena de verme tan lejos, y todo por mi culpa [...]. (181)

Il brano prosegue con esempi di sacrificio (la morte di un

---

volta l'ho visto in voi quando ve lo dico: e questo deriva dal fatto che avreste voluto che fossi molto santa, e avete ragione: anch'io lo avrei voluto... Ma, che cosa devo fare se l'ho perduto per sola mia colpa! Non mi lamenterò che Dio non abbia dato abbastanza aiuto perché si compissero i vostri desideri. E non posso dire queste cose senza piangere e senza grande imbarazzo, vedendo che devo scrivere delle cose per le quali potrebbero insegnare a me stessa. Dura obbedienza è stata! Voglia Dio — perché si fa per Lui — che ciò sia affinché ne abbiate voi un vantaggio, perché chiediate perdono per questa misera temeraria. Ma sa bene Sua Maestà che posso solo presumere della sua misericordia; e poiché ormai non posso più essere quella che non sono stata, non ho altro rimedio che ricorrere a Lui e confidare nei meriti di suo Figlio e della Vergine, sua madre, il cui abito indegnamente porto e voi stesse portate. Lodatelo, figlie mie, che lo siete davvero di questa Signora; e così non dovete preoccuparvi che io sia una miserabile. Poiché avete una madre così buona, imitatela, e considerate che la grandezza di questa Signora deve essere così grande e così grande il bene di averla per patrona, visto che non sono bastati i miei peccati ed essere quella che sono per togliere lustro a questo santo Ordine.

(181) « Quale pensate che sia, figlie, la sua volontà? Che siamo in tutto perfette; che per essere una cosa sola con Lui e con il Padre, come chiese Sua Maestà, badate che cosa ci manca per arrivare ad esserlo. Io vi dico che lo sto scrivendo con grande pena di vedermi così lontana, e tutto per colpa mia ».

padre o di un fratello, malattie, travagli, ecc.) che Dio potrebbe richiedere e che tuttavia non basterebbero a dimostrare la conformità di un'anima ai desideri divini, ecc. Merita leggere attentamente quel passaggio del testo, perché ancora una volta conferma il carattere eminentemente pragmatico di questa scrittura, specchio di un'anima e di tutte le anime nelle loro verità come nelle loro contraddizioni. E per noi, una volta di più, innesto nella scrittura di interventi *altri*, non dottrinali, appunto, ma di edificazione morale. Interventi che qualificano, come abbiamo detto, la partecipazione urgente della scrittrice alla propria scrittura con tutto quanto, anche sul piano emotivo, concorre a realizzare il supremo mandato, anche nella scrittura, che è quello di avvicinare l'uomo a Dio.

Parte seconda

RAGIONI E MODI DI ATTUAZIONE DELLA SCRITTURA

1. *Le « comparaciones »: caratteri e finalità*

Lo scopo primario dell'uso delle « comparaciones » è quello dell'« entender » e del « dar a entender », rispettivamente i compiti del lettore e dello scrittore. In I, 1, 3, 365 Teresa rivolge subito un monito alle lettrici:

> Es menester que vais advertidas a esta comparación; quizá será Dios servido pueda por ella daros algo a entender de las mercedes que es Dios servido hacer a las almas y las diferencias que hay en ellas, hasta donde yo huviere entendido que es posible (que todas serà imposible entenderlas nadie, sigún son muchas, cuánto más quien es tan ruin como yo), porque os será gran consuelo, cuando el Señor os la hiciere, saber que es posible, y a quien no, para alabar su gran bondad. (182)

(182) « E' necessario che vi avviciniate ben preparate ed attente a questa comparazione; forse Dio permetterà che io possa darvi per mezzo di essa il modo di capire le grazie che Dio concede alle anime e le differenze che vi sono in esse, fino a dove io sono riuscita a capire che è possibile (perché sarà impossibile che qualcuno le capisca tutte, visto che sono molte, tanto peggio per chi è misero come me), perché vi sarà di grande conforto, quando il Signore ve le farà, sapere che è possibile; a chi non le facesse, per lodare la sua grande bontà ».

La citazione è lunga ma assai utile — l'abbiamo già esaminata per coglierví due elementi significativi del modello integrale di questa scrittura: il rapporto con le destinatarie e la scrittura stessa come compresa tra l'« entender » e il « dar a entender » della scrittrice nella sua unità funzionale e interiore. La vedremo ancora per studiare l'incidenza di Dio nella scrittura. Qui ci preme il fatto che Teresa ponga l'accento sulla « comparación » come veicolo della misura minima (« algo ») e approssimata, appunto, dell'« entender » — nucleo centrale di tutta l'opera come della vita spirituale, e, *in primis*, dell'itinerario verso il divino, anche nel senso socratico che sapere il bene è farlo:

> Quiero poner una comparación — si acertare — para dároslo a entender, que aunque esto es ansí y lo oímos muchas veces [il messaggio del divino], u no reparamos en ello, u no lo queremos entender, porque no parece sería posible, si se entendiese como es, ser tan atrevido (VI, 10, 3, 433). (183)

Teresa rivolge l'indice sulla « comparación », la prima, in particolare, che sarà la figura guida di tutta l'opera, in quanto essa le offrirà il modo di « comenzar con algún fundamento » (I, 1, 1, 365), cioè per collocare la pietra « caput anguli » alla base del proprio sistema teologico-mistico. Di questo primo momento istituzionale Teresa si sente naturalmente responsabile — e vedremo quale sarà l'apporto essenziale di Dio — così come coinvolge direttamente le lettrici verso un indirizzo preciso della loro eventuale esperienza, cioè sul tema delle « mercedes » e delle loro « diferencias », in quanto modo del « posible » rapporto tra le anime e Dio.

La « comparación », dunque, viene ad essere il punto figurativo di transito in cui avviene la mediazione della scrittura tra l'uomo e Dio, il luogo del compromesso, in cui il « possibile » diventa visibile e, soprattutto, intelligibile. Anche se con variata distanza di approssimazione. In IV, 2, 2, 385 Teresa ritorna con maggiore ampiezza sulla funzionalità della « comparación », come fondata sull'oggettuale visibile:

> Los que yo llamo gustos de Dios — que en otra parte lo he nombrado oración de quietud — es muy de otra manera, como

(183) « Voglio fare una comparazione — se riuscirò — per farvelo capire, perché sebbene questo sia così e molte volte lo abbiamo udito, o non ce ne accorgiamo o non vogliamo sentirlo, perché non sarebbe possibile, se si capisse davvero, essere così temerari ».

entenderéis las que lo havéis provado, por la misericordia de Dios.
Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua. Que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua; y es, como sé poco y el ingenio no ayuda y soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas, que en todas las que crió tan gran Dios, tan sabio, deve haver hartos secretos de que nos podemos aprovechar, y ansì lo hacen los que lo entienden, aunque creo que en cada cosita que Dios crió hay más de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita. (184)

Qui vediamo come procede la dinamica euristica e propositiva della « comparación ». Nel par. 1 Teresa riferisce sui « consuelos espirituales » e di come — sebbene lei stessa non ne abbia avuto esperienza — « envueltos con nuestras pasiones » producano singolari manifestazioni fisiologiche; ora, Teresa propone la differenza dei « gustos de Dios » per sua propria definizione e in alternativa con la altrove chiamata (in *Vida,* 14-15, pp. 67-76, ecc.) « oración de quietud ». Vediamo cioè l'intervento di Teresa anche a livello di formula, di termini del linguaggio, con riferimento a temi analoghi còlti da altri punti di vista e in intima dialettica nell'ambito della stessa *obra* teresiana. Il richiamo è interessante, anche perché ci consente di rilevare da vicino lo spazio operativo autonomo della scrittrice, quanto alla fenomenologia più volte accennata del suo io attivo (« los que *yo* llamo ») in rapporto con altre modalità (« está claro », « sabemos », « me parece », « parece », ecc.). La « comparación » è presentata come ipotesi funzionale (« hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos [...] »). C'è anche una metodologia del sensibile, che Teresa deve al magistero ignaziano. La giustificazione della scelta è, prima di tutto, relativa alla difficoltà di trovare i termini del confronto (« No hallo cosa más a propósito para declarar »; « No hallo yo cosa con que comparar », I, 1, 1, 365; « yo no hallo otra cosa que más pueda

(184) « Quelli che io chiamo piaceri di Dio — in altra sede li ho chiamati orazione di quiete — sono ben diversi, come sapranno quelle che li hanno provati, per la misericordia di Dio. Facciamo conto, per capirlo meglio, di vedere due fontane con due bacini che si riempiono d'acqua. Non trovo una cosa più adatta per spiegare certe cose dello spirito che questa dell'acqua; il fatto è che, per la mia ignoranza e perché l'ingegno non mi aiuta molto e poi sono tanto amica di questo elemento, che l'ho osservato con grande attenzione più delle altre cose. In tutte quelle che Dio creò, nella sua grande sapienza, ci debbono essere tanti segreti di cui possiamo servirci: così fanno quelli che se ne intendono; sebbene io creda che in ogni cosina creata da Dio c'è ben di più di quello che si capisce, anche in una formichina ».

dar a entender lo que pretendo », V, 4, 3, 401; « yo no sé a qué se puede comparar sino [...] », VI, 1, 9, 406; « no sé comparación que poner que cuadre », VI, 2, 1, 407; « no hay otras más a propósito », VII, 2, 3, 441; « no sé a lo que comparar », VII, 2, 4, 441, ecc.); ma qui, accanto ad una doppia motivazione sui limiti personali dell'« ingenio [que] no ayuda » e della poca cultura (anche su questo aspetto dovremo tornare), e, oltre alla dichiarazione di particolare interesse per l'elemento *acqua*, c'è una specie di *teoria delle cose*, della osservazione e della posizione diciamo teologica delle cose rispetto a Dio. La « más advertencia » nel « mirar » è, naturalmente, la consapevolezza, l'« acierto » e cioè la coincidenza, sullo stesso asse dell'oggetto, dell'osservatrice e dell'argomento a cui riferire quello stesso come estremo di paragone. Il creato è inteso come segno della « sabiduría » divina e come ambito di « hartos secretos », cioè di rivelatori dell'occulto divino di cui è opportuno l'« entender », come una scrittura divina da leggere e da interpretare e che « los que lo entienden » sfruttano appunto in quella direzione, direttamente, e non solo in quella funzionale del « declarar algunas [cosas] de espíritu », cioè come *correspondenza* sia pure limitata quantitativamente e qualitativamente, come vedremo. Ma la clausola di Teresa rivela ancora di più: il rapporto di quantità e di distanza tra la « cosita » creata da Dio nel minimo esemplare della « hormiguita » e il « más de lo que se entiende », e quindi lo spessore di intelligibile e di mistero che resta nelle cose; di conseguenza, aumenta il margine di non-saputo e di non-capito al di qua del quale si devono situare gli uomini.

In questo senso Teresa coglie la lezione dei minimi naturalistici di Fray Luis de Granada, p. es.; e si veda, nelle opere teresiane l'incisiva presenza del diminutivo. In IV, 3, 2, 388 Teresa riprende il carattere di relatività funzionale alla scrittura del carattere simbolico-figurativo delle « comparaciones »: « Hagamos cuenta que estos sentidos [...] que ya he dicho que son [...] — que es lo que he tomado para saber decir algo ». Sembra addirittura che la scrittura stessa si debba collocare in questo spazio figurale dell'approssimazione (« algo ») ad essa condizionata e in essa terminante. Vorremmo aggiungere, allora, che la « sabiduría » della scrittrice consiste nello stabilire un preciso rapporto con quella divina, nel riconoscimento del valore conoscitivo degli oggetti rispetto alle « cosas de espíritu » e, per mezzo di essi, realizzando appunto la scrittura, che ne è testimonianza e rivelazione, punto di massimo avvicinamento e confronto. Di cui, più avanti, parleremo quanto alla necessaria gradazione. Altrove, rispetto alla parola, alla esposizione *nuda*

della dottrina, la « comparación » costituisce un dato suppletivo, un livello « mejor »; almeno quando la scrittura valuta la pienezza della corrispondenza:

> Para darlo mejor a entender, me quiero aprovechar de una comparación que es buena para este fin (V, 2, 1, 395). (185)

Anche in questa occasione Teresa ragiona sulle valenze pertinenti alle cose riguardo al *quantum* e al *quale* della loro possibilità di comunicazione comparativa. In V, 2, 2, 395:

> Ya avréis oído sus maravillas en cómo se cría la seda, que sólo Él pudo hacer semejante invención [...]. (186)

La « comparación » è introdotta come oggetto di una nota informazione per le lettrici ed echeggia una espressione spesso ripetuta nei Salmi pasquali (cf. S. 86, 10; 136, 4 e 72, 18: « Benedictus Dominus, Deus Israël, qui facit mirabilia solus »); ma Teresa, descrivendo minuziosamente la catena biologica della produzione della seta naturale, mette bene in evidenza i limiti oggettivi della propria conoscenza:

> [...] (que yo nunca la he visto [la « simienta que es a manera de granos de pimienta pequeños » - « comparación » nella « comparación »!] sino oido, y ansí, si algo fuere torcido, no es mía la culpa) *(Ibidem)*. (187)

Non osservazione diretta, ma sentita dire, con tutti i rischi di inesattezza o *improprietas*, ma tuttavia sufficiente ai propri fini dimostrativi; anche perché è sempre possibile la verifica immediata di una realtà visibile, non frutto di narrazioni antiche:

> Mas si esto no se viese sino que nos lo contaron de otros tiempos, ¿quién lo pudiera creer, ni con qué razón pudiéramos sacar que una cosa tan sin razón como es un gusano y una

(185) « Per farlo comprendere meglio, voglio usare una comparazione opportuna per questo scopo ».

(186) « Avrete già sentito parlare della meravigliosa produzione della seta, che solo Lui può fare una simile invenzione ».

(187) « io non l'ho mai visto (il seme che ha la forma di piccoli granelli di pepe) ma ne ho sentito parlare; così, se qualche cosa fosse un po' imprecisa non è per colpa mia ».

> abeja sean tan diligentes en trabajar para nuestro provecho y con tanta industria, y el pobre gusanillo [...] *(Ibidem).* (188)

Il controllo della veridicità del fenomeno è e deve essere sperimentale — o meglio, è un bene che lo possa essere, più che su una presunta *auctoritas* di testimonianza, quanto alla propria credibilità, essendo basata su una contraddizione non conciliabile, essendo cioè irrazionale che qualcosa di razionale — come il nostro bene — derivi da qualcosa di irrazionale come il comportamento animale. (Sembra di sentire la logica stretta di S. Tommaso: « bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu ») (189). E prima ancora di utilizzare la complessa fenomenologia della seta e dei bachi da seta a fini simbolici, Teresa attesta la scrittura su una considerazione più ampia e, diremmo, metodologica, sulla già incontrata teoria o modello teologico delle cose dovuto alla *sabiduría* divina:

> Para un rato de meditación basta esto, hermanas, aunque no os diga más que en ello podéis considerar las maravillas y sabiduría de nuestro Dios *(Ibidem).* (190)

In questo, ancora Teresa si pone in linea con un preciso insegnamento biblico, come quello contenuto nei cosiddetti *Libri sapienziali* (*Giobbe, Salterio davidico, Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei cantici, Sapienza* ed *Ecclesiastico*) continuamente citati anche nelle *Moradas.* Ma ecco la teoria del valore epistemologico delle cose:

> Pues ¿qué será si supiésemos la propiedad de todas las cosas? De gran provecho es ocuparnos en pensar estas grandezas y regalarnos en ser esposas de Rey tan sabio y poderoso *(Ibidem).* (191)

A parte l'applicazione al compiacimento per il mistico Sposo, quello che vale notare è quel sapere, conoscere la « propie-

(188) « Ma se questo non l'avessimo visto o non fosse possibile vederlo, ma ce l'avessero raccontato come cosa di altri tempi, chi potrebbe crederci o con come potremmo giustificare che una cosa così priva di ragione come un baco da seta o un'ape possano essere così diligenti nel lavorare per nostro vantaggio e con tanta operosità, e che il povero bacherozzolo ».

(189) Cf. *S. Th.*, lect. 22.

(190) « Per un momento di meditazione basta questo, sorelle, anche se non vi dico altro che in quello potete considerare le meraviglie e la sapienza del nostro Dio ».

(191) « Che cosa accadrebbe se sapessimo la proprietà di tutte le cose? E' grande opportunità quella di occuparci a pensare a queste grandezze e compiacerci di essere spose di un Re così saggio e potente ».

dad » delle cose, le quali sono espressione e segno della « grandeza » di Dio; anzi, esse stesse « grandezas ». Ne deriva che le cose, dunque, non finiscono nel momento in cui servono come supporto espressivo e di comparazione, ma vanno conosciute per se stesse, quanto al proprio essere e qualità propria, intrinseca. Si potrebbe quasi dire — ed è un peccato che Teresa non approfondisca (ove le interessasse!) le proprie definizioni — che precisamente è necessaria la conoscenza di quelle « propiedades», almeno in funzione del riconoscimento delle « grandezas » e della grandezza di Dio. Di qui il valore delle cose che Teresa ricerca e analizza — riconosciamo in questo il naturalismo e lo scientismo rinascimentale — per le sue « comparaciones », perché, in rapporto alla conoscenza che essa ne ha, di tanto acquista rilevanza sia l'esempio in sé sia il rapporto di somiglianza. Occorre ricordare, fin da ora, comunque, questa valutazione delle « res » come segni del divino, per rendersi conto, a suo tempo, del loro grado di vicinanza e di significazione rispetto alle cose dello spirito. In questo senso, ora capiamo, ha valore una precisazione frequente in Teresa, quando parla di una proporzione tra il suo ingegno e la « comparación »: ad es. in V, 4, 2, 401:

> Conforme a mi ingenio, porné una comparación; in VI, 6, 12, 422: Harto groseras comparaciones son éstas para tan preciosa causa, mas no alcanza otras mi ingenio [...]. (192)

Il rapporto è da vedersi tra la conoscenza delle « propiedades de las cosas » con tutto quanto implica sul piano conoscitivo, cioè la competenza e la pertinenza che consentono la corrispondenza. In VI, 4, 8, 415 si rilevano bene finalità e limiti della « comparación » e anche come nasce in Teresa sia la ricerca di essa sia la valutazione della somiglianza:

> Deseando estoy acertar a poner una comparación, para si pudiese dar a entender algo de esto que voy diciendo, y creo no la hay que cuadre. Mas digamos ésta. Entráis en un aposento [...] Una vez me llavaron [...] y ahora me cai en gracia cómo me ha aprovechado para aquí. (193)

---

(192) « In base alla pochezza del mio ingegno, farò una comparazione »; « queste comparazioni sono rozze per una ragione così alta, ma il mio ingegno non ne trova altre ».

(193) « Sto ardendo dal desiderio di fare una comparazione, per vedere se riesco a far capire qualche cosa di quello che vado dicendo, e non credo che ce ne sia una che vada bene. Ma diciamo questa. Entrate in una sala [...] Una volta mi portarono [...] e ora mi compiaccio perché qui è venuta buona ». Cf. anche VI, 10, 3, 433.

Il discorso di Teresa è molto complesso — diciamo in questo capitolo IV delle *Moradas sextas* — e si riferisce alla visione come « imaginaria » e poi riferibile perché impressa nella memoria, e a quella « intelectual » impressa nell'anima ma indicibile, ecc. Ebbene, la scrittrice si trova in forte imbarazzo per la difficoltà di far conoscere i caratteri e le manifestazioni, diremmo lo statuto, di quelle visioni; e allora elenca vari esempi tra i quali quello del sogno di Giacobbe sulla scala e alla visione di Mosè nel roveto ardente — ne parleremo in apposito capitolo —, con la necessità di una « luz interior » per « entender » il mistero di quelle singolari esperienze. Le difficoltà di Teresa approdano, dunque, nell'ultima citazione, al *deseo* di trovare la « comparación ». Qui abbiamo uno dei tanti momenti in cui la scrittura sembra arrestarsi per un intervento diretto, *ex abrupto*, della scrittrice, la quale si giustifica, cioè si spiega, denuncia le proprie emozioni, aporie, ecc. quasi per la passione di rivelarsi, di esplodere, persino, nel travaglio dell'urgenza espressiva frustrata dalla carenza analogica. Il « deseando estoy » ha quel senso di durata, di ricerca, di attesa, anche di affanno della memoria e dell'esperienza; così come « acertar » — che abbiamo già altrove commentato come esprimente il carattere *latu sensu* casuale dell'esito della scrittura, probabilità di colpire il bersaglio che si è realizzata — esprime le ambasce e gli intimi indugi critici di Teresa nella valutazione della esattezza della « comparación ». La quale è rinviata ad una possibile personale esperienza in un « cemerino » o « studiolo » di qualche nobile signore simile a quella da lei stessa compiuta in casa della Duchessa d'Alba e che viene subito dopo raccontata, con le emozioni e le riflessioni determinate dalla vista di quella « baraúnda de cosas », cioè dalla preziosa collezione di oggetti e pitture, ecc. di cui si dilettavano i signori del sec. XVI — nuclei delle « gallerie » seicentesche, ecc. — Esamineremo a suo tempo la composizione di questa esperienza e la narrazione che ne fa Teresa; per ora ci interessa vedere l'utilizzazione in senso figurativo e il compiaciuto rilievo della giustezza della similitudine, quasi provvidenziale esperienza la cui misura coincide con la propria occasione e funzione retorica.

Ma qual è, effettivamente, il rapporto tra il comparato con il referente? Non certamente la drastica e incommensurabile incomponibilità che è tra l'uomo e Dio, in cui si va semplicemente dal positivo assoluto al corrispondente polarizzato negativo assoluto:

[...] mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza, y mirando

> a su limpieza, veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes (I, 2, 9, 369). (194)

Il « cuán lejos » è precisamente la distanza non quantificabile tra i due termini; e qui Teresa porrà la « comparación » molto definitiva della « cosa blanca » e della « negra », utile raffronto dell'abisso o opposizione assoluta tra l'umano e il divino. In III, 2, 6, 379 Teresa spiega un tipo particolare di « comparación » (che noi studieremo a suo luogo), dalla quale spiegazione emerge un primo carattere di funzionalità e rapporto con una situazione. Nei parr. precedenti (2-3-4-5) la scrittrice presenta una serie tipologica di esempi (« Viene una persona rica », « Tiene una persona bien de comer », ecc.). Sembra alle lettrici — Teresa le previene — forse che la scrittura sia fuori del « concierto » con le loro proprie esigenze e condizioni:

> Pareceros ha, hermanas, que hablo fuera de propósito y no con vosotras, porque estas cosas no las hay acá, que ni tenemos hacienda ni la queremos ni procuramos ni tampoco nos injuria naide; por eso las comparaciones no es lo que pasa, mas sácase de ellas otras muchas cosas que pueden pasar que ni sería bien señalarlas, ni hay para qué. Por éstas entenderéis si estáis bien desnudas de lo que dejastes [...]. (195)

L'ambito proprio della scrittura, l'« acá », dovrebbe essere lo spazio privilegiato del monastero immune da controversie e da ansie e appetiti mondani, almeno presumibilmente — anche se Teresa ammonisce all'umiltà con una dichiarazione netta sul distacco necessario anche alle monache, perché abbiano una giusta valutazione della loro stessa posizione:

> Y creedme que no está el negocio en tener hábito de relisión u no, sino en procurar ejercitar las virtudes y rendir nuestra voluntad a la de Dios en todo y que el concierto de nuestra vida

(194) « guardando la sua grandezza, volgiamoci alla nostra bassezza e guardando la sua pulizia vediamo la nostra sporcizia; considerando la sua umiltà vedremo quanto siamo lontani dall'essere umili ».

(195) « Vi sembrerà, sorelle, che parlo a sproposito e non per voi, perché queste cose qui non succedono, ché né abbiamo beni né li vogliamo né li cerchiamo né qualcuno si offende; per questo le comparazioni non servono per spiegare quello che davvero succede, ma per ricavare da esse molte altre cose che possono succedere che sarebbe bene non segnalare, né c'è ragione. Per mezzo di esse capirete se siete davvero spoglie di ciò che avete lasciato.

> sea lo que Su Majestad ordenare de ella, y no queramos nosotras que se haga nuestra voluntad, sino la suya *(Ibidem)*. (196)

Ad ogni modo, quello che qui appare utile al nostro tema è per quanto concerne le « comparaciones » come ipotesi di realtà possibili nell'anima se non nella circostanza esterna del vivere (e altrove Teresa parla della importanza della « dispusición » o *animus* dentro le azioni). Tali realtà possibili — nella contraddittoria varietà dei casi umani — possono coincidere o no con « lo que pasa », la precisa realtà storica attualizzata, ma sono soprattutto fonte di insegnamento e di conseguenze oltreché di casistiche comportamentali che, al limite, non è necessario né utile dire. Basta tenerle presenti, comunque... La « comparación », quindi, ha un ricco ventaglio di significati e il suo rapporto con il referente può essere anche di mera casualità, di distanza interna, appunto nel campo del possibile e dell'eventuale da tenere nella memoria come illuminazione didattica di esperienze non irreali, anche se non ci riguardano da vicino. In IV, 2, 6, 386, a proposito di una « comparación » del « brasero » di « calor » e « humo oloroso » che penetra l'anima ed è benefico anche per il corpo, rispetto al diffondersi dello spirituale benessere dei « gustos » divini, Teresa, con ampio e insistito risalto, pone una delimitazione rigorosa che si riferisce allo spessore reale della interrelazione:

> Mirad, entendedme, que ni se siente calor, ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas, sino para dároslo a entender. (197)

La « comparación » si situa, evidentemente, al di qua, nell'ordine sperimentale della sensibilità (« siente », « huele »), in un ambito di « cosas » ben più « delicadas »; così avviene anche in VI, 2, 1, 407, dove si parla di « unos impulsos tan delicados y sotiles, que proceden de lo muy interior del alma », per cui la « comparación » risulta inapplicabile (« que no sé comparación

---

(196) « E credetemi che la questione non consiste nell'avere o meno l'abito monacale, ma nel cercare di esercitare le virtù e di arrendere la nostra volontà a quella di Dio e che il concerto della nostra vita sia quello che di essa ordini il Signore, che noi non vogliamo che si compia la nostra volontà, ma la sua ».

(197) « Badate, capitemi, che né si sente calore, né odore, perché si tratta di una cosa più delicata di queste cose, ma è per farvelo capire ».

que poner que cuadre ») (198) quanto alla coincidenza e omologabilità. La semplice funzione di comunicabilità è quindi riservata alla « comparación ». Ma, insistiamo, qual è la distanza effettiva tra i due termini? In V, 1, 1, 392, a proposito della « riqueza y tesoros y deleites » delle « quintas moradas », tra i limiti e le incapacità del « saber decir », dell'« entendimiento » che « no sabe entender », Teresa pone la grave frattura nelle « comparaciones », perché totalmente inadeguate le cose « para este fin », in quanto « son muy bajas las cosas de la tierra », (199).

Non è più solo un limite più o meno valicabile, più o meno elastico il quoziente della distanza; qui è proprio una barriera definitiva che Teresa coglie tra lo spazio terreno e quello celeste con irrimediabile inconciliabilità di linguaggi. E a questo punto ricordiamo il grande valore delle cose proclamato da Teresa, per solo considerare in proporzione, in questo luogo, la loro dimensione esigua rispetto alla mirabile incomunicabilità con il codice *autre* del divino. In VI, 2, 2, 408 la scrittrice ribadisce questo carattere di insuperabilità di linguaggio tra i due ambiti a confronto e di cui sempre, e con fondamento etico ed intellettuale di verità pur nell'approssimazione, Teresa ha reso evidente il compito di classificazione e la qualità sperimentale (cfr. VII, 2, 14, 443: « Quieroos poner una comparación u dos: plega a Dios que sean tales que diga algo, mas si no lo fuere, yo sé que digo verdad en lo dicho »):

> ¡Oh, mi poderoso Dios, qué grandes cosas son vuestros secretos y diferentes las cosas del espíritu a cuanto por acá se puede ver ni entender, pues con ninguna cosa se puede declarar ésta, tan pequeña para las muy grandes que obráis con las almas! (200)

Sul confine dell'« acá » e dentro il recinto della realtà terrena è, in definitiva, solamente possibile rilevare il senso di certe misure che cifrano il divino e non consentono una vera possibilità di parallelismi o concordanze, se non si consideri implicita la ineliminabile distanza. Il dato di base che induce

---

(198) « non conosco una comparazione che torni a proposito ».

(199) « sono molto insufficienti le cose della terra ».

(200) « Oh, mio potente Dio! che cosa grande sono i vostri segreti e come sono differenti le cose dello spirito da quello che qui possiamo vedere o capire, perché con nessuna cosa si può spiegare questa, così piccola in confronto di quelle così grandi che operate con le anime ».

la esclamazione di Teresa è dato dai « secretos » che costituiscono il mistero del divino e delle « cosas del espíritu » e la loro natura occulta di grande vastità e « diferencia » rispetto alle due uniche possibilità della umana conoscenza, il « ver » e l'« entender », i sensi e l'intelletto. Così ne deriva che anche la minima « operación de amor », a sua volta, è misurabile entro una dimensione « tan pequeña » a confronto delle « muy grandes » che Dio opera con le anime. E gli interni rapporti di grandezza, affidati a dei termini così approssimativi perché privi di moduli effettivi di riferimento canonico e proporzionale, sono incomprensibili. E per conseguenza quella « operación de amor » non può essere comparativamente rivelata perché mancano i supporti adeguati (« con ninguna cosa »). La situazione espressiva in cui si viene a trovare Teresa ha qualche cosa di paradossale, perché costretta ad un gioco di affermazione e di negazione continuo, di dire e disdire, o almeno con continui indici segnaletici di rischio linguistico, interferenze di codici e discrasia tra significante e significato, perché l'unita del segno è intimamente sconcertata e franta. Il significante, infatti, è possibile nel suo transito permanente tra « cielo » e « terra » e il significato è inconciliabile o soltanto allusivo « desde muy lejos »: in VI, 2, 9, 409:

> [...] parece viene una inflamación deleitosa, como si de presto viniere un olor tan grande, que se comunicase por todos los sentidos (no digo que es olor, sino pongo esta comparación) u cosa de esta manera. (201)

Il brano è particolarmente adatto per mostrare, ancora una volta, la saturazione delle formule della cautela (« parece », « como si », « de esta manera ») e dell'approssimazione sottolineata anche dall'uso del congiuntivo; le uniche affermazioni *reali* con l'indicativo sono gli indici metalinguistici (« no digo... sino pongo ») che rettificano e attenuano il valore dell'enunciato principale riconducendolo al suo proprio limite dell'ambito analogico.

Ancora, per calcare vieppiù la mano su quello stesso abisso in cui si trova l'uomo rispetto al divino, in VI, 8, 6, 428:

> Ansí son otras cosas espirituales, que no se saben decir, mas

(201) « sembra che venga una piacevole fiammata, come se all'improvviso si diffondesse un gran profumo, che si comunicasse in tutti i sensi (non dico che sia un vero profumo, ma uso questa comparazione) o qualche cosa di simile ».

> entiéndese por ellas cuán bajo es nuestro natural para entender las grandes grandezas de Dios, pues aun éstas no somos capaces, sino que con admiración y alabanza a Su Majestad pase quien se las diere. (202)

Il confine è rigidamente delimitato così come è incolmabile lo iato che separa i due spazi a livello comparativo: lo vogliamo far rilevare una volta di più, anche per considerare, fin da ora, la grande quantità di figure di somiglianza di cui fa uso Teresa nelle *Moradas* (e ancora di più altrove, p. es. nella *Vida*); ma con ripetizioni infinite, usurpazioni reciproche di settori, ecc. di cui parleremo più avanti.

GAETANO CHIAPPINI

---

(202) « Così sono le altre cose spirituali, che non si sanno dire, ma per mezzo di esse si intende quanto è limitato il nostro essere per intendere le infinite grandezze di Dio; anche di queste non sappiamo parlare, ma con ammirazione e lode per Sua Maestà ne faccia esperienza chi le riceve da Lui ».

IL « GIUSTO » SALARIO E UN INTERVENTO DI ANGELO COSTA

Non mi sarei messo a raccontare, come faccio, questa vicenda personale se non fossi stato sollecitato da un preciso stimolo: la pubblicazione, nell'ottavo volume degli scritti di Angelo Costa, di una lettera dell'imprenditore genovese riguardante appunto la vicenda. E se non fossi convinto che l'argomento in discussione è di notevole rilievo sul piano non solo dell'economia, ma anche della morale.

Nel gennaio 1971, come responsabile dell'Ufficio Studi Economici della Pirelli, facevo uscire una nota — su un bollettino interno — dedicato al « giusto » salario e al « giusto » prezzo, nota che vedeva poi la pubblicazione su Il Sole-24 Ore. Erano tempi in cui il tema della « politica dei redditi » dava luogo a un dibattito assai vivace, giustificato dal fatto che tale « politica » comporta l'intervento dello Stato in un campo tipicamente contrattuale — quello relativo alla definizione dei livelli salariali — e in un altro — quello della formazione dei prezzi — privatistico per istituzione, naturalmente nei sistemi ad economia di mercato.

Lo schema della « politica dei redditi » era (ed è) basato sul principio dell'adeguamento delle dinamiche retributive settoriali — nonostante i non uniformi sviluppi produttivistici — all'aumento medio di produttività dell'intero sistema economico. Ciò significa, in pratica, che i lavoratori dei settori più progressivi otterrebbero meno di quanto sarebbe loro attribuito in base ai criteri marginali, e viceversa per gli altri.

Per quanto riguarda i prezzi, almeno in via teorica, il si-

stema dovrebbe garantirne la stabilità generale, ma ciò attraverso compensazioni tra aumenti di taluni prodotti e diminuzioni di altri. In particolare, si dovrebbero avere riduzioni nei prezzi per i settori nei quali gli aumenti salariali sono stati inferiori agli incrementi di produttività, e aumenti nei prezzi laddove gli aumenti salariali hanno superato quelli produttivistici. Come questi delicati equilibri possano realizzarsi nella realtà « effettuale », è un quesito da girare agli economisti accademici.

Comunque, se lo schema funzionasse, tutto ciò dovrebbe portare a due fondamentali conseguenze: quella di realizzare una struttura salariale più equilibrata, per l'avvicinamento dei livelli retributivi settoriali, e quella di consentire una maggiore diffusione nella collettività dei benefici derivanti dal progresso tecnico-tecnologico.

Queste conseguenze spiegano perché la tematica della « politica dei redditi », rilevavo nella mia nota/articolo del 1971, possa rientrare in una visione della formazione dei salari e dei prezzi che presenta molte analogie con la teoria etico-sociale del « giusto » salario e del « giusto » prezzo; teoria che è sempre rimasta ai margini della trattazione economica, anche se, in effetti, essa è stata determinante in molte epoche della storia. Teoria che, nonostante numerosi secoli siano passati dalla sua formulazione (S. Alberto Magno e S. Tommaso), rimane, naturalmente con opportuni adeguamenti, il pilastro della dottrina socio-economica della Chiesa cattolica.

* * *

Soprattutto in tre grandi encicliche sociali, la « Rerum Novarum», la « Quadragesimo Anno » e la « Mater et Magistra », è dato rilevare nella sua formulazione sempre più precisa la teoria del « giusto » salario. Grosso modo, nei termini che segue cercavo di riassumere un discorso molto complesso.

Nella « Rerum Novarum » del 1891 vi è la lapidaria affermazione che « principalissimo dovere dei padroni è dare a ciascuno la giusta mercede », e che determinarla secondo giustizia dipende da molte considerazioni, legate alla caratteristica del lavoro, « attività umana ordinata a provvedere ai bisogni della vita, e specialmente alla sua conservazione ». Il concetto di « giusto » salario è legato soprattutto ad un *quantum* necessa-

rio a consentire il mantenimento dell'operaio e « della sua famiglia in una tal qual agiatezza » e la formazione di risparmio, a fini previdenziali.

Sostanzialmente conforme all'impostazione della Rerum Novarum, ma decisamente più ampia e articolata è la trattazione del « giusto » salario nella « Quadragesimo Anno » (1931). In questa enciclica infatti la Chiesa, oltre a ribadire l'esigenza che la mercede basti al sostentamento dell'operaio e della sua famiglia, aggiunge la considerazione di altri due elementi: le condizioni dell'azienda e il bene comune. Si riconosce qui infatti che « nello stabilire la quantità della mercede si deve tener conto anche dello stato dell'azienda e dell'imprenditore di essa; perché è ingiusto chiedere esagerati salari, quando l'azienda non li può sopportare senza la rovina propria e la conseguente calamità degli operai ».

Ma estremamente importante è anche l'altro elemento sottolineato dall'enciclica di Pio XI, e cioè che « la quantità dei salari deve contemperarsi con il pubblico bene comune ». In particolare, l'enciclica ricorda l'esigenza assoluta che coloro i quali possono e vogliono lavorare abbiano l'opportunità di farlo. Il che dipende non poco dalla determinazione del salario. L'enciclica ricorda infatti come la « troppa tenuità e la soverchia altezza dei salari è stata cagione per la quale gli operai non potessero avere lavoro ».

Una riaffermazione di queste tesi è contenuta nella terza grande enciclica sociale, la « Mater et Magistra » del 1961, nella quale viene riaffermata solennemente l'esigenza che « la retribuzione del lavoro, come non può essere interamente abbandonata alle leggi del mercato, così non può essere fissata arbitrariamente; va invece determinata secondo giustizia ed equità ». Si ribadiscono i concetti che il « giusto » salario deve consentire un tenore di vita veramente umano e rispondere alle esigenze del bene comune, ma che, nella sua determinazione, si deve « aver riguardo all'effettivo apporto nella produzione e alle condizioni economiche dell'impresa ». Con il che si effettua un maggiore riconoscimento del fattore economico nella determinazione del salario.

Minore spazio è dedicato, nelle encicliche sociali, al problema del « giusto » prezzo, quantunque esso traspaia un po' ovunque, e ciò perché esso è naturalmente subordinato al problema del « giusto » salario. E' importante però sottolineare

come in tutte le encicliche sia ribadita l'esigenza che i lavoratori facciano ogni sforzo per costituirsi una sia pur piccola proprietà attraverso il risparmio; e che tale risparmio debba essere favorito con tutti i mezzi, anche perché esso costituisce l'unica possibilità per i lavoratori di assicurare una certa tranquillità per sé stessi e per la propria famiglia. E' facile comprendere come la dottrina sociale della Chiesa consideri fondamento assoluto di una effettiva diffusione del benessere il mantenimento della stabilità dei prezzi, condizione affinché i risparmi non vengano danneggiati o distrutti.

Concludevo questa sintetica lettura delle encicliche sociali sottolineando come, in tale concezione, fosse bene inquadrabile l'impostazione di una politica dei redditi rivolta a realizzare una struttura salariale più equilibrata e soprattutto a garantire quello che costituisce certamente un bene comune da difendere: il valore della moneta. « Questa prova di validità anche morale è assai importante perché ogni politica per avere successo deve basarsi su una forza morale: la fiducia in un comportamento giusto, oltreché economicamente, anche socialmente ».

* * *

Non passarono molti giorni dalla trasmissione del bollettino dell'Ufficio Studi Economici che arrivò ad Emanuele Dubini, allora Amministratore Delegato della Pirelli, dal quale direttamente dipendevo, la lettera di Costa che, praticamente, proponeva uno « sviluppo » e un « commento » alla mia nota.

Lo sviluppo era imperniato sull'affermazione che « il problema del giusto o non giusto salario si pone soltanto quando viene meno la libertà... La libertà viene meno quando il prestatore d'opera non ha possibilità di scelta: questa era in molti casi la situazione del 1891, epoca della Rerum Novarum, e può esistere tuttora in paesi sottosviluppati... La libertà viene meno quando i prestatori d'opera possono, riuniti in sindacato, imporre al datore di lavoro condizioni a loro favore in funzione del danno che il datore di lavoro riceve perché ha investito forti capitali per ciascun dipendente e dal loro non utilizzo (per effetto di sciopero) subisce gravi danni. Questa è la situazione attuale nel nostro paese ».

Il commento riguardava il fattore « tempo ». Costa così argomentava: « se in una situazione tipo quella 1891 i salari sono

troppo bassi, l'imprenditore realizza utili elevati, ma se tarda ad aumentare le retribuzioni che devono portare ad un aumento nei consumi, il suo capitale si svaluterà nel senso che l'eccessiva accumulazione porterà ad una riduzione della sua redditività (saggio interesse) e più facilmente sorgeranno nuovi concorrenti sia sul mercato di vendita dei prodotti che su quello dell'assorbimento della manodopera. In altri termini, salari eccessivamente bassi portano, a scadenza più o meno prossima, a salari più elevati...

Quando i salari sono troppo elevati riducono la formazione di risparmio, cioè di capitale. Il capitale si rarefà e si valorizza attraverso aumento dei saggi di interesse. Ma si valorizza soltanto, almeno per un po' di tempo, il capitale disponibile, non quello già investito. Da questo deriva una riduzione delle possibilità di fare investimenti e conseguentemente più bassi salari futuri ».

Fin qui la lettera di Costa che ebbe, però, un seguito verbale, e direttamente personale: Costa era, in quegli anni, Vice-Presidente della Pirelli, e come tale veniva abbastanza frequentemente a Milano, nel grattacielo di piazza Duca d'Aosta, per partecipare ai Consigli di Amministrazione, a riunioni, a colloqui. Più volte ero stato richiesto di riceverlo per sottoporgli e illustrargli documenti in preparazione appunto degli incontri successivi.

Ricordo con precisione una calda giornata d'estate di quell'anno, quando lo accolsi e, in una saletta del 30° piano, mi misi diligentemente ad assolvere un tale compito. Costa seguiva attento, come sempre, poneva quesiti per « capire bene », faceva commenti e osservazioni. Concluso il compito, mi accingevo ad accompagnarlo, come sempre, dal Presidente, quando Costa riprese il « nostro » argomento dicendomi che voleva aggiungere qualche altra considerazione a quelle fatte nella lettera.

Quando parlava, Costa riusciva ad essere anche più efficace che nello scritto, perché lasciava libero spazio al suo straordinario e solidissimo buon senso. Con quel suo accento cantilenante, marchio indelebile della sua città, mi disse pressappoco così: « caro Manca, io ritengo che sia giusto, come fa la Chiesa, considerare il salario familiare piuttosto che quello individuale, perché la famiglia è una vera grande realtà sociale e anche economica, dove si consuma ma anche si risparmia... Oggi, in molte famiglie, varie persone lavorano e qui è possibile avere assai

più del necessario, fino ad una certa agiatezza; in altri casi, il salario del capo famiglia è sufficiente; in altri casi, per fortuna non molto frequenti, esso non basta... Ma il vero problema è per le famiglie, magari numerose, dove nessuno lavora: lì si vive di aiuti e di sussistenza, di quel garantismo pubblico anche minimo che però, per molti, è incentivo alla passività...

Oggi, per fortuna, la disoccupazione familiare è eccezionale e limitata al Mezzogiorno, ma penso che, nonostante i programmatori, la situazione peggiorerà nei prossimi anni anziché migliorare. E questo perché, anche senza contare le « congiunture », il futuro porterà dei grandi cambiamenti nelle fabbriche, l'elettronica, l'automazione, tutte cose che toglieranno lavoro a molte persone... Naturalmente si troveranno poi nuovi equilibri, magari migliori, ma occorrerà superare anni, molti anni difficili... Ecco, io credo che sarebbe giusto, e forse anche economico, che in quegli anni ogni famiglia potesse contare almeno su un salario, su un reddito... ».

Una « nota » e una conclusione. Nel 1971 i disoccupati « registrati » in Italia erano poco più di 600 mila unità, pari al 3,1% delle forze di lavoro; nella prima metà del 1984 si è sfiorato il livello di 2,5 milioni di unità, corrispondente al 10,4% delle forze di lavoro.

Angelo Costa credeva nell'economia di mercato e nel liberismo economico; ma credeva anche, con il nostro caro grande Manzoni, che « la vita non è già destinata ad essere un peso per molti e una festa per pochi; ma un impiego del quale ognuno renderà conto ».

GAVINO MANCA

LIBRI - Rassegne

N. PETRUZZELLIS, *La crisi dello scientismo. Riflessioni su K. R. Popper, il neoempirismo e il razionalismo critico.* Nuovo Istituto Editoriale Italiano, Milano 1983 pp. 219.

Si può dire — per quanto, oggi, rincresca a molti — che lo scientismo contemporaneo, grave deformazione dell'autentica scienza, è uno degli ultimi, e più coerenti, effetti dell'umanesimo immanentistico moderno il quale presume — volontaristicamente — di erigere il pensiero umano a norma incondizionata della verità.

Appunto nell'umanesimo, così concepito ed imposto, si trova il razionalismo più radicale, in rapporto a cui mantiene una innegabile validità il seguente rilievo di Heidegger (rilievo pressoché trascurato dalla maggior parte degli heideggeriani): « [...] Il pensiero incomincerà solo quando ci si renderà conto che la ragione glorificata da secoli è la più accanita nemica del pensiero » (*La sentenza di Nietzsche: « Dio è morto »*, in *Sentieri interrotti,* tr. it. di P. Chiodi, Firenze 1973, p. 246).

A immediato scanso di equivoci, occorre rimandare, per una fondamentale critica dei limiti teoretici delle tesi immanentistiche di Heidegger, a questi studi del Petruzzellis: *Meditazioni critiche,* Napoli 1969², pp. 154-159; *Heidegger tra ateismo e panteismo,* in *Ricerca filosofica e pensiero teologico,* Città del Vaticano 1982, pp. 172-187.

Ciò non toglie, d'altronde, che il rilievo di quel pensatore tedesco vada parafrasato, precisato, e magari tomisticamente corretto, più o meno così: il pensiero ritornerà alla propria autenticità solo quando ci si risolverà a riconoscere e dichiarare che la superbia razionalistico-scientifica dell'immanentismo è la più insidiosa nemica del pensiero: anzitutto di quello teoretico, e persino di quello scientifico.

Se lo scrivente non s'inganna, sta soprattutto qui il significato e valore del saggio in discorso, come risulta già dalle puntualizzazioni espresse dal Petruzzellis nella *Premessa* (p. 5). Egli, infatti, osserva che lo scientismo « *è diventato la controfigura della scienza e, come avviene a chi sostiene una parte non sua, lascia alla fine scoprire le sue contraddizioni, la sua aporeticità, la sua inautenticità* » (*ivi*; corsivo dello scrivente, che sottolineerà anche gli altri testi dell'A.). Pertanto « *il progresso reale della scienza esige la rimozione di questo mastodontico fossile, che ostruisce il cammino della scienza* » (*ivi*).

Posta in risalto la « *crisi d'identità* » in cui langue gran parte del pensiero contemporaneo nei suoi indirizzi di filiazione immanentistica (pp. 7-12); e rilevato che l'antropocentrismo — ovvero l'umanesimo immanentistico — « *appare in tutta la sua contraddittorietà, perché mentre da un lato vorrebbe essere la esaltazione dell'uomo, dall'altro lo precipita nell'infraumano* » (p. 10); l'A. ribadisce, con coraggiosa fermezza, che « *la filosofia è libertà del pensiero e dello spirito e naturalmente si oppone a tutte le tirannidi, comprese le egemonie pseudoculturali, in cui va ricercata la matrice del terrorismo non solamente ideologico* » (p. 12. In proposito cf., dello stesso A., *Critica dell'inautentico,* Napoli 1974; *Il metro della libertà,* Roma 1976).

Dopo queste focalizzazioni, che presuppongono il realismo in cui solo l'autentico atto di essere (*esse* tomistico) è il fondamento di ogni perfezione e valore, l'A. entra nella critica dello storicismo e dello scientismo (pp. 13-43), cominciando col sottoporre alla disamina teoretica le opinioni empiristico-scientistiche del Reichenbach le quali, malgrado qualche aspetto apprezzabile costituito da un rifiuto del panlogismo hegeliano (cf. pp. 25 ss.), finiscono col rinunciare, a causa del loro intrinseco relativismo, alla filosofia e alla morale come tali (cfr. pp. 37-43).

Altrettanto risoluta e pertinente è la critica alle teorie del Kuhn e del Popper (pp. 45-125. Al riguardo cf., del Petruzzellis, *Sistema e problema,* Napoli 1975[3], vol. I, pp. 363-414). In quelle teorie si riscontra, infatti, uno scetticismo di fondo; sicché, per

« *una specie di nemesi logica, lo scientismo, che ha voluto esaltare la scienza al di là dei suoi naturali confini, l'ha isolata da ogni altra forma di sapere, depauperandola di certezza e valore gnoseologico e riducendola ad una specie non confermabile di ipotesi; analogamente allo storicismo, che facendo della storia l'unica realtà avente in se stessa il fine e il mezzo, finisce col privarla* [...] *del suo concreto valore per l'uomo che la vive e non è semplicemente vissuto da essa* » (pp. 59 s.).

Va tenuto nel debito conto il biasimo del Popper all'« *atteggiamento aprioristicamente antimetafisico dei neopositivisti* » (p. 61). Sennonché « *egli rivaluta la metafisica alla stessa stregua di miti e di ipotesi stimolanti e intende differenziarla* [...] *dalla scienza vera e propria, con una linea di demarcazione oscillante, poco chiara, ambigua* » (pp. 66 s. Cf. p. 70). Anche da ciò si ricava che il criterio popperiano della cosiddetta « falsificabilità » non regge sul piano teoretico e neppure su quello veramente scientifico; anzi, si palesa « dogmatico » nel senso deteriore (cf. pp. 62 ss., 70-73).

Non meno discutibili, nell'esame critico del Petruzzellis, si rivelano le teorie popperiane sui « nemici della società aperta ». L'A. dimostra sia l'inaccettabilità dell'attacco popperiano alla concezione politica di Platone — non scevra, peraltro, di qualche innegabile limite (cfr. pp. 75-94) —, sia il fatto che il Popper « *ha manipolato abilmente i luoghi comuni della psicologia dei primitivi, della psicanalisi e della sociologia corrente, ma non è riuscito a delineare plausibilmente le caratteristiche dei due tipi di società* [chiusa e aperta] » (p. 98). Inoltre, e di conseguenza: « *La relatività* [...] *di distinzioni necessariamente approssimative risalta se si riflette che ad una società in momenti di rapida evoluzione sembrerà chiusa quella che l'ha immediatamente preceduta, ricca a sua volta di fermenti venuti poi a maturazione* » (*ivi*. Cf. pp. 94-100). Malgrado, insomma, un certo sforzo di critica al profetismo di Hegel e di Marx — si tratta, però, di un atteggiamento talora tendenzioso (cf. pp. 100-125) —, il Popper rimane tributario « *di uno storicismo sui generis* » (cf. pp. 112 ss.). Tanto è vero che egli è responsabile di un « *ripudio a priori della metafisica come insuscettibile di progresso* » (p. 114). Eppure, persino la storia della filosofia attesta che « *il millenario travaglio postaristotelico* » non « *passò invano* » (*ivi*).

Bisogna, tuttavia, guardarsi da quell'errore, ingenuo in alcuni e funesto in molti altri, che si può denominare « perfetti-

smo progressistico » ma che è, in realtà, un soffocante determinismo. In proposito l'A. denuncia, con un'energia anticonformista oggi rara, che nell'epoca moderno-contemporanea la barbarie si è aggravata, e non solo qualitativamente, rispetto ai secoli scorsi (pp. 114 s.), cosicché si è giunti, tra l'altro, a questa situazione più che paradossale: « *Oggi l'intollerante non è più il metafisico in quanto tale, ma l'antimetafisico, che si rifiuta di ascoltare le ragioni nuove ed antiche della metafisica, ritenendo a priori che Kant, Hegel e Marx abbiano definitivamente fatto giustizia di essa* [...] » (p. 116). Ma in tal modo si rinnega, almeno oggettivamente, sia la verità — nella cui conoscenza la metafisica è la prima ad impegnarsi — sia la libertà stessa (cf. p. 125).

La predetta disamina delle teorie del Popper, e specialmente di quella intorno alla « falsificabilità », viene sviluppata nel discorso sul razionalismo critico e sull'irrazionalismo acritico (pp. 127-142): cioè nel discorso in cui siffatti errori sono dimostrati convergenti, a dispetto della loro opposizione d'indole prevalentemente estrinseca. Infatti: « *Il razionalismo critico è insieme un abuso e un difetto: un abuso velleitario della ragione e un difetto, che rinuncia di fatto a valersi dei princìpi e delle leggi che dànno vigore ed efficienza alla ragione* » (p. 134). Ed ecco il traguardo dell'irrazionalismo acritico: « *Si finisce col negare alla ragione ogni facoltà conoscitiva, per passare a negarle ogni facoltà pratica* [...] » (p. 135).

Strettamente connessa con l'irrazionalismo più acritico è l'anarchia (cf. pp. 142-147), della quale l'A. tratta la problematica e alla quale egli oppone il vero e perenne « *metro della libertà* » (cf. p. 148). Contro molti luoghi comuni, propagandati persino in parecchi ambienti intellettuali, i princìpi etici, universali ma per nulla astratti nel senso deteriore, sono non già i « ceppi » bensì, al contrario, le « condizioni » della vita umana (cf. *ivi*).

Ma daccapo: tutte queste verità possono essere riconosciute e — ciò che più importa — concretamente accettate solo se si accoglie quel *lumen* — per dirla con un'espressione tomistica — in virtù di cui ci si convince che nell'unica metafisica autentica l'uomo trova il valore del proprio essere; salva restando, com'è ovvio, l'infinita trascendenza del Cristianesimo sulla metafisica stessa.

L'A., del quale sono ben note le critiche di fondo all'idea-

lismo e allo storicismo, passa a trattare la tematica della conoscenza storica e della comprensione storica nella « filosofia analitica » (pp. 149-167). In forza della critica alle aporie storicistiche nelle quali s'impiglia anche questa « filosofia » (cf. pp. 150-160), l'A. delinea il cómpito dello storico: ossia di colui che non deve partire da ipotesi astratte ma deve, all'opposto, rimanere fedele alla verità e penetrare, *pro viribus*, l'importanza incomparabile della libertà dell'uomo; libertà che occupa un posto di primo piano nella storia stessa. Invece la « filosofia analitica » e altre opinioni neopositivistiche trascurano soprattutto, e non certo a caso, proprio la libertà (cf. p. 162). Ma: « *Senza la libertà, la storia non avrebbe senso* [...] *perché sarebbe una successione di fatti entro determinati àmbiti di possibilità, in tutto eguale alla vita nel tempo di altre specie animali* » (p. 162. Cf. pp. 163 s.). In contrasto con siffatti errori, è doveroso « *indagare le caratteristiche più profonde, l'interesse umano, le possibilità implicite, la rilevanza che può avere il corso storico per la vita singola che confluisce nell'oceano della storia generale dell'umanità. Negare alla filosofia la legittimità di questa indagine vuol dire negare senz'altro la filosofia* [...] » (p. 165. Cf. p. 167).

Si tratta, com'è evidente, di quella sola filosofia che, radicata e fondata nella priorità metafisica dell'atto di essere su ogni altra perfezione, emerge qualitativamente su tutti i relativismi e gli storicismi ed è, perciò, in grado di offrirne la confutazione definitiva. Quest'ultima, nondimeno, abbisogna di continui sviluppi ed approfondimenti poiché sembrano inestirpabili gl'innumerevoli tentativi, provenienti da ogni parte, d'impugnare, a tutti i livelli, la verità conosciuta. Pare, dunque, che da tale deviazione della libertà dipenda, specialmente oggi, l'intento di minimizzare — a dir poco — l'irriducibile opposizione tra il Cristianesimo e il nichilismo. « Frutto naturale» (direbbe Pio XI) della sovversione post-conciliare. Ma, grazie al suo anticonformismo, l'A. replica: « *Passare il Cristianesimo al filtro del nichilismo, in un assurdo tentativo di conciliazione o di superamento, vuol dire* [...] *adulterare il Cristianesimo, falsificandone il significato o deformandolo in una presunta autocoscienza, che è piuttosto un'alienazione* [...] » (p. 173). In sostanza, siffatta mistificazione è una « eredità idealistica » di cui vivono larghi settori dello storicismo contemporaneo (cf. *ivi*), compreso quello, pseudo-teologico, del neomodernismo; è, dunque, un errore basato su un'estrema contraddittorietà (cf. pp. 169-175), le cui implicazioni sono deleterie in ogni campo della vita dell'uomo (cf. p. 175). Contro i compromessi post-conci-

liari, l'A. insegna: « *Il nichilismo è in irredimibile antitesi col Cristianesimo, sia sotto l'aspetto teoretico, sia sotto l'aspetto etico* [...] » (*ivi*).

A parte i peggiori propagandisti del neomodernismo, la cui ostinazione nichilistica vuole resistere a qualsiasi critica, specialmente le ultime proposizioni dell'A. dovrebbero essere meditate da chi oscilla tra il desiderio della fedeltà alla dottrina cattolica e certe concessioni al mito del progressismo. Chi si comporta così dà, almeno, l'impressione di non avvedersi che il nichilismo immanentistico è l'anima di ogni progressismo, e che in quest'ultimo si annida, come nello scientismo rispetto alla vera scienza, la più capziosa contraffazione del vero progresso.

In tale contraffazione sono cadute anche varie teorie odierne sui miti — l'A. critica soprattutto l'opera di J. Hillman, *Il mito dell'analisi* (pp. 176-179) —, la cosiddetta « etologia » (pp. 179-182), tanta pseudo-pedagogia dei nostri giorni (pp. 182 ss.) e le opinioni, storicistico-edonistiche, del Fromm sulla cosiddetta « città dell'essere » (pp. 184-188).

Queste forme di antropologia ed altre ancora, tra cui quelle del Merleau-Ponty, del Lévi-Strauss, degl'idolatri della psicanalisi, nonché del Marcuse (cf. pp. 188-212), sono accomunate dal capitale errore insito nel rifiuto immanentistico della fondazione di ogni sapere nella metafisica. Ben al contrario: « [...] *L'antropologia è parte integrante della filosofia, benché presupponga altre verità* » (p. 205). Così obietta criticamente l'A. che, poco dopo, mette in luce una verità oggi combattuta quasi dappertutto. Cioè: « *Un'antropologia che prescinde dall'essere, cioè dal reale in tutta la sua proteiforme ricchezza di piani e di vertici, si perde nel vuoto di parole ambigue, inadeguate o prive di senso. L'antropologia filosofica conosce e riconosce gradi, forme, lontananze e profondità, senza stemperarsi nella rinuncia agnostica, bensì apprestando e perfezionando strumenti anche per future ricerche* » (p. 212). Ne deriva che il progresso delle scienze dev'essere pensato ed attuato solo su questi pilastri, pena la trasformazione di esse — per dirla con un insigne teologo — « in spietati strumenti di barbarie, come l'esperienza del nostro secolo violentemente dimostra » (U. Lattanzi, *Il Primato Romano*, Brescia 1961, p. 8).

Nella *Conclusione* (pp. 213 ss.) l'A. riassume la sua disamina delle posizioni scientistiche soprattutto del Popper e del

Kuhn, accusate di essere « *entrambe sterili, anzi distruttive della scienza* [...] » (p. 213), e critica altresì la « presunta autonomia » di una « ragione scientifica » guastata da confusioni di carattere empiristico, storicistico e pragmatistico (cf. p. 214). Con le pretese arbitrarie non si fa né filosofia né scienza, ammonisce l'A. (cf. pp. 214 s.). Ma di abusi del genere fa parte anche il proposito razionalistico odierno di equiparare la religione al mito (cf. p. 214). Da ciò si è indotti a lamentare, *a fortiori*, la presunzione, peggio che velleitaria, di equiparare la fede stessa alla cultura e viceversa: *hybris* costitutiva del modernismo vecchio e nuovo, razionalista e fideista nel modo più eversivo.

Contro tali aberrazioni, la Chiesa di sempre e i suoi massimi pensatori insegnano che la fede è un « rationabile obsequium », come l'A. opportunamente ricorda (cf. *ivi*). Di conseguenza egli rileva che « *nulla più del mito, anche quando rivesta di panni scientifici il suo contenuto fantastico, emotivo, utilitario, è contrario ad una religione* [...] *credibile in quanto suffragata da prove irrefragabili, per quanto non assimilabili alle verifiche empiriche* » (*ivi*).

Lo studio e la meditazione del saggio, qui appena descritto, del Petruzzellis sono indispensabili a coloro che, rispettosi della vera scienza, cercano la difesa, propria ed altrui, dal veleno razionalistico-scientistico. Ma si vorrebbe altresì che quello studio e quella meditazione giovassero anche a quanti sono rimasti irretiti, in varia misura, negli errori in causa.

Nonostante lo squallore, anzitutto spirituale, del nostro tempo, l'estensore della presente nota si permette di formulare questo auspicio.

ANDREA DALLEDONNE

EBRAISMO E CULTURA: IL « CASO » ELIE WIESEL

Per iniziativa di M. Vaglio e della Libreria Feretto di Chiavari e sotto il patrocinio dell'Assessorato alla Cultura del locale Comune il 14 gennaio 1984 si è svolto a Chiavari un incontro dedicato allo scrittore Elie Wiesel ed alla sua opera.

Daniel Vogelmann, traduttore ed editore italiano dell'Autore, di cui ha recentemente pubblicato *La notte* (titolo originale *La nuit*, Parigi, 1958, versione italiana Ed. La Giuntina, Firenze, 1980); *Il processo di Shamgorod* (*Le procès de Shamgorod tel qu'il se déroula le 25 fevrier 1649*, Parigi, 1979, vers. ital. Firenze, 1982) e *Il testamento di un poeta ebreo assassinato* (*Le testament d'un poète juif assassiné*, Parigi, 1980, vers. ital. Firenze, 1981), ha delineato la figura dello scrittore, dalla sua nascita, avvenuta a Sighet, in Transilvania, alla formazione culturale, alle drammatiche esperienze della deportazione nei campi di concentramento di Auschwitz e Buchenwald sino alla sua attuale attività di scrittore e professore presso varie Università statunitensi.

La scrittrice Liana Millu, nota per la sua opera *Il fumo di Birkenau* (Ed. Giuntina, Firenze, IV ed., Firenze, 1979), in cui aveva presentato la sua personale testimonianza sul Lager femminile di Auschwitz, ha trattato con fine sensibilità dei personaggi femminili de *La notte*.

Lo scrittore Piero Stefani ha tratteggiato l'opera di Elie Wiesel come un grande affresco dedicato alla rievocazione delle tragiche vicende che il popolo ebraico ha vissuto nell'ultima guerra mondiale, in cui il suo olocausto è giunto ad assumere una rilevanza religiosa dalle dimensioni analoghe alle altre grandi esperienze bibliche della sua storia (significativo l'accostamento tra la teofania sul Sinai e quella, paradossalmente emblematica, nel Lager di Auschwitz).

La figura dell'Autore, accostata personalmente in un recente incontro svoltosi in occasione della prima rappresentazione teatrale de *Il processo di Shamgorod*, avvenuta lo scorso anno a San Miniato, è stata presentata con intensa commozione da

Sergio Quinzio, che ha pure riferito su vari interessanti aspetti della sua intervista.

Il sottoscritto ha sottolineato l'importanza della tematica religiosa nel pensiero di Wiesel ed in particolare la presenza di Dio come personaggio fondamentale delle sue opere.

E' il Dio biblico che Wiesel ha descritto come interlocutore di alcune importanti figure bibliche (*Personaggi biblici attraverso il Midrash,* Cittadella Editrice, Assisi, 1978), ma è soprattutto il Dio di Giobbe, visto « after Auschwitz » (per usare la felice espressione del saggio di R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism,* New York, 1966) che l'uomo di oggi ansiosamente interpella e sottopone ad un radicale processo in cui possa rendere conto dei tragici avvenimenti accaduti al popolo ebraico.

E' opportuno citare uno dei momenti di maggiore intensità drammatica, che descrive la scena dell'impiccagione di tre detenuti, tra cui un bambino, nel campo di concentramento di Buna (da *La notte,* pp. 66-67):

> « Un giorno che tornavamo dal lavoro vedemmo tre forche drizzate sul piazzale dell'appello: tre corvi neri. Appello. Le S.S. intorno a noi con le mitragliatrici puntate: la tradizionale cerimonia. Tre condannati incatenati, e fra loro il piccolo *pipel,* l'angelo dagli occhi tristi.
>
> Le S.S. sembravano più preoccupate, più inquiete del solito. Impiccare un ragazzo davanti a migliaia di spettatori non era un affare da poco. Il capo del campo lesse il verdetto. Tutti gli occhi erano fissati sul bambino. Era livido, quasi calmo, e si mordeva le labbra. L'ombra della forca lo copriva.
>
> Il Lagerkapo si rifiutò questa volta di servire da boia.
>
> Tre S.S. lo sostituirono.
>
> I tre condannati salirono insieme sulle loro seggiole. I tre colli vennero introdotti contemporaneamente nei nodi scorsoi.
>
> — Viva la libertà! — gridarono i due adulti.
> Il piccolo, lui, taceva.
>
> — Dov'è il Buon Dio? Dov'è? — domandò qualcuno dietro di me.
>
> A un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte. Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava.
>
> — Scopritevi! — urlò il capo del campo. La sua voce era rauca. Quanto a noi, noi piangevamo.

— Copritevi!

Poi cominciò la sfilata. I due adulti non vivevano più. La lingua pendula, ingrossata, bluastra. Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente il bambino viveva ancora...

Più di una mezz'ora restò così, a lottare fra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti. La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora spenti.

Dietro di me udii il solito uomo domandare:

— Dov'è dunque Dio?

E io sentivo in me una voce che gli rispondeva:

— Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...

Quella sera la zuppa aveva un sapore di cadavere ».

La risposta all'angosciosa domanda: — Dov'è dunque Dio? —, data da una voce misteriosa: — Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca... —, può essere intesa, come forse ha voluto l'Autore, nel senso di una radicale assenza di Dio dalla scena della storia, ma può insieme indicare il coinvolgimento totale dello stesso Dio nella tragica vicenda umana.

Viene spontaneo pensare allora ad un uomo, Gesù di Nazareth, che, sorto dalla stessa nazione ebraica, fu condannato alla forca con l'accusa di avere bestemmiato, facendo se stesso Dio! Tuttavia la fede « cristiana » nel corso dei secoli ha visto in lui non la « morte di Dio », ma il segno concreto di quella « redenzione » (termine insistentemente presente nelle opere di Wiesel) da parte di un Dio che per amore è divenuto uomo e dell'uomo ha voluto condividere tutta l'esperienza, compresa quella del dolore e della morte.

In questo senso mi sembra che la stessa testimonianza di Wiesel, dove tra tanti drammatici episodi non compare mai l'odio, ma domina sovrano il rispetto e l'amore per l'uomo, scaturisca, per usare la nota espressione di Tertulliano, da una « anima naturaliter christiana ».

ALDO CERESA-GASTALDO

« *Cultura e libri* », rivista bimestrale di orientamento bibliografico diretta da Antonio Livi; redazione: via Stradivari 7, Milano; amministrazione: Edizioni Nuova Colibrì, cas. post. 17, Torri del Benaco (Verona).

Sanno leggere gli italiani? Oggi il problema non è tanto di promuovere un'alfabetizzazione materiale (fortunatamente, l'analfabetismo, inteso in questo senso, è oggi sotto controllo), quanto di promuovere la capacità di *scegliere* tra generi di lettura utili al proprio compito nella vita (riducendo al minimo la « lettura d'evasione »); e poi, in ogni genere di libri, scegliere tra ciò che merita e ciò che non merita di essere letto. In questa prospettiva, hanno validità indiscussa tutti quegli strumenti di orientamento bibliografico, tutte quelle iniziative culturali tendenti a fomentare il gusto del leggere e le capacità di discernimento necessarie per districarsi nella tanta (a volte troppa) carta stampata. Purtroppo, i *mass media* non svolgono bene questa funzione di orientamento, perché spesso le « pagine dei libri » sono al servizio della propaganda ideologica o commerciale, non al servizio della verità e del criterio obiettivo di validità culturale. Pertanto, quando un'iniziativa di vero orientamento bibliografico parte, è sempre da vedersi con simpatia e da incoraggiare.

Il bimestrale *Cultura e libri*, di cui è uscito il primo numero (aprile) e successivamente il secondo (giugno), salutato da lusinghieri apprezzamenti del mondo culturale italiano, si aggiunge a questo settore dell'editoria con una sua elegante veste tipografica e un suo taglio specifico. Si occupa infatti solo di arte, letteratura, scienze umane e filosofia, ossia le discipline umanistiche presenti nella nostra scuola secondaria superiore e nell'università (purtroppo, in Italia la massoneria abolì la facoltà civile di teologia dalle università, cosa che non è avvenuta in Germania, e da allora l'editoria religiosa e teologica ha assunto sempre di più i connotati di una cultura di ghetto), ma con espliciti e precisi intenti di orientamento cristiano. Inoltre, si avvale non solo di una nutrita redazione (composta di esperti del mondo culturale universitario e dei licei dell'Italia settentrionale), ma anche di una fitta rete di corrispondenti

dall'estero (Francia, Belgio, Olanda, Germania, Inghilterra, Spagna; e poi Stati Uniti d'America e Argentina) che mantengono viva l'attenzione ai fenomeni culturali di altri paesi, soprattutto quando di lì vengono (o ci si può aspettare che vengano) gli influssi determinanti sul nostro mercato librario, i saggi o i romanzi che saranno i *best sellers* anche da noi.

Per quanto riguarda gli intendimenti della rivista, riportiamo la frase più notevole dell'editoriale di Antonio Livi sul primo numero di *Cultura e libri* (marzo-aprile 1984): « Senza un criterio, un orientamento, non c'è giudizio possibile, non c'è spirito critico, non c'è valutazione di merito ma solo registrazione di numeri. Non abbiamo scelta. L'onestà intellettuale, alla quale questa rivista vuole essere sempre fedele, obbliga a cercare un criterio prima di giudicare; poi, obbliga anche a dirlo, perché questo criterio non sia surrettiziamente *imposto* ai lettori, ma cordialmente proposto ». Detto questo, la rivista si qualifica: « I nostri criteri, dunque, sono questi: anzitutto, il senso comune, nell'accezione tradizionale italiana (di Lorenzo Valla e di Giambattista Vico) di spontaneo e universale consenso umano sulle evidenze intellettuali di base, quelle evidenze che rendono possibile la comunicazione umana (metastorica, metaculturale) e sono la sostanza del linguaggio; in secondo luogo; la rivelazione cristiana, che anche la fenomenologia storica conferma quale straordinaria forza generatrice e garante della cultura; e infine il consenso — quello che di volta in volta e caso per caso possa esserci — della comunità scientifica internazionale » (p. 4).

La nuova rivista comprende le seguenti rubriche (alcune periodiche e altre fisse): « Guide bibliografiche pratiche » (guide allo studio di determinati temi, con indicazioni bibliografiche ragionate); « Dizionario critico della filosofia d'oggi » (le figure e le idee più importanti per capire la vita culturale e politica attuale); « Storia dell'editoria di cultura » (vicende esemplari di editori piccoli, medi e grandi, scomparsi o tuttora attivi o di recente apparizione); « Panorama editoriale italiano »: « Le grandi iniziative editoriali » in Italia e all'estero; « Le idee e i libri » (panorama di nuove idee nella produzione libraria recente, con le relative note critiche e discussioni); « Rilettura dei classici » (analisi contenutistica e stilistica delle maggiori opere letterarie adottate nelle scuole secondarie superiori, o dei classici della filosofia adottati nei licei e nelle facoltà universitarie); « Analisi dei *best sellers* » (critica delle opere di narrativa o di saggistica più vendute negli ultimi mesi). Completano ogni fascicolo le rubriche « Echi dalle altre riviste di

cultura » e « Notiziario di attualità », oltre all'elenco delle case editrici citate nei vari articoli, col relativo indirizzo per eventuali richieste.

Questa la rivista. E il pubblico? Il pubblico sarà formato senz'altro da tutti coloro che quando acquistano un libro non vogliono prenderlo « a scatola chiusa », sapendo che un conto è una lattina di pomodoro e un altro è il libro (interlocutore con cui si inizia un colloquio che deve essere arricchente; maestro da cui si vuol imparare qualcosa di utile; esperienza di vita che si vuol fare affacciandosi all'anima di uno scrittore positivo e sincero).

Oggi si vedono sempre più spesso libri in vendita, avvolti nel cellophan; chiusi così, ermeticamente, non dànno la possibilità di essere « toccati », e il lettore non li può sfogliare: deve accontentarsi di credere alla quarta di copertina, che è una sintesi incomprensibile o una sfilza di slogans propagandistici. Le librerie tendono a diminuire di numero, e prendono l'aspetto di asettici e impersonali *drug stores*; anzi, ogni supermercato è ormai entrato in concorrenza con le librerie e le edicole dei giornali per smerciare quel settore della produzione libraria che sforna libri da « usa e getta », libri da consumare con la stessa facilità con cui si consumano i surgelati.

Cultura e libri, invece, piacerà a un certo tipo di acquirenti dei libri e di frequentatori delle biblioteche comunali o d'istituto; un certo tipo di lettori che, dice la stessa rivista, è formato « dagli studenti che amano l'autoformazione; dagli insegnanti che si tengono in contatto con gli sviluppi della ricerca scientifica; dai genitori che collaborano con la scuola dei figli: da tutti gli educatori che mirano ad affinare lo spirito critico e l'autonomia delle scelte degli strumenti culturali (manuali, antologie, testi universitari, monografie scientifiche. periodici di divulgazione, enciclopedie, dizionari) » (quarta di copertina del primo numero, aprile-maggio 1984).

Qualche particolare sul contenuto. Nel primo numero, Antonio Cirillo ha presentato *I migliori libri per lo studio della storia antica*; Maria Adelaide Raschini ha parlato di *Vincenzo La Via e il criticismo moderno*; Giovanni F. Ricci ha commentato il *Nuovo dizionario di pedagogia* diretto da Flores d'Arcais; Olivier Lacombe ha presentato l'*opera omnia* di Jacques Maritain in corso di pubblicazione in francese. Nel secondo numero, Alberto Torresani analizza stile e contenuto de *Il principe* di

Machiavelli, individuando in quest'opera le radici dello statalismo moderno; Maria Andrianopoli commenta gli studi recenti su De Amicis educatore; Remo Bessero Belti parla di un tema poco noto: la stima di Antonio Rosmini per la filosofia di san Tommaso; Gabriele Cattini commenta l'ultima opera di Giuseppe Prezzolini, che testimonia la sua ricerca di Dio e le sue ostinate incomprensioni per il cristianesimo: Vittorio Possenti e Gianfranco Bettetini illustrano due collane di cultura da loro dirette; Cesare Cavalleri analizza il *best seller* (e monumentale romanzo) *Il cavallo rosso* di Eugenio Corti, mentre Hervé Pasqua analizza un altro *best seller,* di genere diverso ma di pari interesse culturale, il romanzo fantastico e profetico di George Orwell, *1984.*

Ciò detto, non rimane altro che augurarsi che *Cultura e libri* (1) riesca a continuare con sempre maggiore incisività il suo lavoro, svolgendo appieno il compito per cui è nata, e che i lettori apprezzino lo sforzo e la serietà di criterio della redazione.

GIOVANNI F. RICCI

---

(1) L'abbonamento annuo per l'Italia (sei numeri) è di L. 20.000. Il relativo versamento è da effettuarsi sul conto corrente postale 11214376, intestato a Edizioni Nuova Colibrì, cas. post. 17 - 37010 Torri del Benaco (Verona).

MOLTEPLICITA' DELLE S.S. MESSE NELLA CONCELEBRAZIONE

E' felicemente uscita, tre mesi or sono, la tanto attesa edizione, molto ampliata (680 pagine) del classico e mirabile trattato sulla Eucaristia, di Mons. Antonio Piolanti, *Il mistero Eucaristico* (Vaticano, 1983, L. 35.000). Opera davvero indispensabile per avere un quadro storico e teologico completo su questo culminante sacramento.

Nella parte seconda, dedicata all'analisi critica della Eucaristia come Sacrificio, il problema della Concelebrazione è stato trattato, in ben venti pagine, da un collaboratore dell'illustre autore (R. M. Schmitz), dalle cui conclusioni mi permetto dissentire. Egli segue pienamente la linea dell'ampio studio, in proposito, del prof. Joseph de Sainte Marie OCD, presentato nella Rivista: *La Pensée Catholique* e poi nel volume sull'Eucaristia del 1982 (Editions du Cèdre, Paris). E' affermata e tenacemente difesa la tesi della *unicità* del Sacrificio Eucaristico nelle Concelebrazioni. In conseguenza la consuetudine, sempre più diffusa, delle Concelebrazioni, sottrarrebbe alla Chiesa il prezioso frutto di tante Messe, quale si avrebbe invece se esse fossero dette singolarmente. Il che giustificherebbe il vivo desiderio che le Concelebrazioni siano ridotte il più possibile.

Anch'io mi unisco a questo desiderio. Ma per ben altre ragioni, che qui mi limito appena ad accennare. Conosco le ragioni in favore, sia di ordine pratico (Ordinazioni, speciali ricorrenze e riunioni sacerdotali), sia di ordine ascetico-teologico (sottolineare la unità del sacerdozio, in Cristo, e alimentare la mutua carità sacerdotale). Sono ragioni che hanno certamente il loro lato positivo; ma che fanno troppo spesso dimenticare il lato illusorio e negativo. Si dimenticano le esigenze ascetico-liturgiche della personale interiorizzazione e delle personali scelte di rito e di tempo: esigenze di grande importanza ascetica, specialmente in certe circostanze. E soprattutto si dimenticano due cose: che, mentre si ripetono « in persona Christi » le stesse

parole sacramentali pronunciate da Gesù nell'ultima cena, esse vengono incoerentemente staccate dal quadro storico in cui furono pronunciate, essendo in tale solenne momento, Gesù *solo* a pronunciarle; e che il desiderato evidenziamento della unità sacerdotale, viene sotto altri aspetti fondamentali compromesso, in quanto viene oscurato il fatto che tale unità lega, al di là dei presenti, tutti i sacerdoti celebranti in tutte le parti del mondo.

Questo appena accennato, tengo ora invece ad escludere che la Concelebrazione possa essere anche accusata di unificare i concelebranti, così da risolvere il rito in una unica Messa. Trattai già l'argomento nel 3° numero del 1981 di *Palestra del Clero*; ma l'estensore di queste pagine che sto considerando, mostra di ignorare i miei rilievi. Torno quindi sull'argomento, tralasciando le varie citazioni autorevoli là enunciate e puntualizzando il problema nei soli punti teologicamente essenziali.

Ma prima non posso non rilevare quanta poca sensibilità teologica, in certi settori responsabili, risulti dal fatto che su una alternativa così gravida di conseguenze: « una » o « più » Messe, non sia sceso un autorevole verdetto decisivo. Apparente noncuranza, sia nel campo liturgico, sia nel campo teologico e disciplinare.

Tuttavia, quasi paradossalmente e indipendentemente dalle intenzioni dei responsabili, questa mancanza di espliciti pronunciamenti magisteriali, vista nel quadro della divina assistenza alla Chiesa, costituisce un fattore illuminante circa l'effettiva moltiplicazione delle Messe nella Concelebrazione. Come ammettere infatti che la Chiesa, divinamente assistita, tollererebbe, nella ipotesi della unicità, una così drastica riduzione del frutto spirituale collegato alle singole Messe? Gli oppositori della Concelebrazione che fanno leva sull'impoverimento dei frutti nella Chiesa, per la supposta unicità della Messa concelebrata, non si rendono conto che non potendosi ammettere, nel quadro della divina assistenza, tale impoverimento, non si può ammettere la unicità.

Non solo. Tale mancanza di autorevoli pronunciamenti, per quanto deprecabile, data l'importanza enorme della alternativa, può indirettamente avvalorare, sotto altri aspetti, la tesi della molteplicità. Potrebbe infatti in qualche modo riflettere il supposto mantenimento della ordinaria valutazione che si soleva dare, almeno in passato, alle Concelebrazioni delle Ordinazioni,

nelle quali ogni ordinando intendeva di fatto celebrare una sua propria Messa. Nelle altre Concelebrazioni, d'altra parte, anche il diritto riconosciuto di ogni concelebrante di applicare la Messa secondo le intenzioni dei fedeli e accettare la corrispondente elemosina, avvalora, in qualche modo, la tesi della molteplicità. (Non vale opporre il valore infinito della Messa, al quale possano attingere quanti si vuole concelebranti. Tale valore è infinito « in sé », ma non nella « applicazione ». Altrimenti sarebbe inutile ripetere le Messe, sia singole che concelebrate).

Prima di passare alla diretta analisi teologica, un'ultima precisazione. Sia chiaro che la molteplicità nella Concelebrazione non esclude la unità « rituale » di essa. Una Concelebrazione è « una » Concelebrazione. Ciò non toglie però che molteplici in essa siano le Messe, ossia i Sacrifici eucaristici, secondo il numero dei concelebranti. Quando si afferma che le Messe concelebrate e i corrispondenti frutti soprannaturali corrispondono alle Messe che gli stessi sacerdoti celebrassero separatamente, ci si riferisce precisamente agli essenziali Sacrifici eucaristici. Ma resta ovviamente l'unità del rito per le modalità della Concelebrazione e soprattutto per l'unità delle Specie consacrate. Ed è su quest'ultimo punto che si presenta la prima difficoltà e il primo oggetto di approfondimento.

* * *

Si apre cioè, innanzi tutto, il problema della Eucaristia come *Sacramento*. La molteplicità delle Messe nella Concelebrazione ha il suo fondamento intrinseco nel fatto della *efficace* azione sacramentale compiuta da *ogni* concelebrante per ottenere la « *transustanziazione* », benché relativa alle *medesime* oblate. Qui sta il fondamento della molteplicità e qui la difficoltà primaria.

Ma il fatto non è condizionato dalla soluzione della difficoltà derivante dalla unicità delle oblate. Se anche questa difficoltà restasse, la si dovrebbe far rientrare nella profondità del mistero eucaristico che immensamente trascende la nostra intelligenza. Il fatto però resterebbe e resta innegabile: dico il fatto di quella efficace azione dei *singoli* concelebranti. E dicendo « azione efficace » intendo quella stessa che ognuno porrebbe se dicesse la Messa separatamente, ottenendo da solo la « transustanziazione ».

Se così infatti non fosse, *nessuno* nella Concelebrazione consacrerebbe. Vano sarebbe attribuire una preminenza sacramentale a chi presiede la Concelebrazione. Si tratta solo per esso di un primato rituale e organizzativo che non lo sottrae all'identico livello del potere sacerdotale di tutti i concelebranti, esercitato « in persona Christi », nel momento essenziale della consacrazione. Sicché tale atto consacratorio « efficace » o è posto da tutti o non è posto da nessuno: nella quale seconda alternativa non si avrebbe la consacrazione, le oblate non verrebbero « transustanziate », la Messa sarebbe invalida. S. Tommaso considerando il fatto analogo di due che « contemporaneamente » amministrano il sacramento del Battesimo, dice appunto che « l'uno e l'altro, per quanto è in sé, battezza » (S. Th. 3, 47, 6 c.). « Quanto è in sé », nell'Eucaristia, vuol dire, per ognuno dei concelebranti, attuare « efficacemente » il potere consacratorio, così che la « transustanziazione » è determinata e condizionata *identicamente* da *ognuno.*

Come è possibile che ciò che dipende solo da *uno* dipenda anche da *altri*?

La spiegazione risulta dalla essenziale distinzione tra Causa *principale* del Sacramento, che è Gesù, nella sua onnipotenza divina, e causa *strumentale* che viene posta dal ministro consacratore. S. Tommaso lo fa notare, nel luogo succitato, riguardo al Battesimo e in S. Th. 3, 82, 2 ad 2m, riguardo proprio alla Concelebrazione.

Se la « transustanziazione » dipendesse *soltanto* dalla « Causa principale », Gesù, l'atto consacratorio non potrebbe essere che *unico,* quello appunto di Gesù. Ciò che infatti è ragione totale di un risultato esclude ogni altra ragione. Ma va notato subito che in questa ipotesi mancherebbe (osservazione estensibile anche agli altri sacramenti) un qualsiasi « segno sensibile » dell'avvenuto intervento divino: quel « segno sensibile » che è invece necessario per la sicurezza del risultato, dato anche che ogni atto liturgico ha carattere pubblico. Gesù pertanto ha voluto associare a sé, come « causa strumentale » e condizionante l'atto consacratorio del celebrante, il quale pronuncia sulle oblate la « forma » del Sacramento e lo determina (con modalità variamente spiegate dai teologi che non sto qui ad analizzare e che sono esposte magistralmente nel volume di Mons. Piolanti). L'azione sacramentale del ministro condiziona e determina, sensibilmente ed efficacemente, l'intervento della onnipotente « Causa principale » e la realizzazione della « tran-

sustanziazione ». Il che si esprime dicendo che il ministro opera, ossia consacra, « in persona Christi ». L'azione del celebrante è « efficace » per la sua « colleganza » ontologica e determinante con il divino intervento.

Ora è chiaro che tale « colleganza », come è posta da uno lo può essere da molti: e da ciascuno con pari efficacia. Quando pertanto essa venga posta da molti, in tempi rispettivamente diversi (senza cioè sincronismo) per le stesse oblate, solo l'azione del primo sarebbe valida, determinando la « transustanziazione » e le altre ovviamente invalide, per mancanza di materia ancora consacrabile. Se avvenga in tempi diversi o sincroni per diverse oblate (Messe individuali) si determinerebbero altrettante « transustanziazioni ». Se avvenga sincronicamente, per le stesse oblate (Messe concelebrate), si avranno tante valide « azioni sacramentali », ognuna riferita alla presente materia consacrabile: ma si avrà una sola « transustanziazione » di quelle oblate, data la unicità del « collegato » intervento della « Causa prima », in quanto operante su quelle « uniche » oblate, in quell'« unico » momento. Nessuna unificazione nelle valide azioni sacramentali dei concelebranti e nei rispettivi « collegamenti » efficaci con la « Causa prima »; ma unificazione del risultato — « ex natura rei » — per il riferimento sincrono a quelle stesse oblate. Ecco in che senso si può dire con S. Tommaso che la « Causa prima » è « indifferente che per uno o per molti sia consacrato questo sacramento » (S. Th. 3, 82, 2 ad 2m). Ciascuno dei concelebranti può dire di avere attuato il Sacramento e compiuta la « transustanziazione », per aver compiuto « da parte sua » tutto quello che la determina.

* * *

Passiamo ora dal problema del *Sacramento* a quello del *Sacrificio*. E' « uno » o « plurimo »? « Una » Messa o « più » Messe?

Data la inscindibile congiunzione nell'Eucaristia tra « Sacramento » e « Sacrificio », la già vista molteplicità, nella Concelebrazione, delle Azioni sacramentali conduce senz'altro alla molteplicità anche nelle Azioni sacrificali e quindi delle Messe.

Ma cerchiamo di chiarire la cosa più direttamente.

Il fatto fondamentale che induce facilmente a pensare al-

l'unica Messa è l'unica « transustanziazione », che rende Gesù sacramentalmente presente su quell'altare, in quella unica Ostia. E vi è presente, dietro il velo delle Specie Sacre, in perenne rinnovamento della sua *oblazione* salvifica e perenne riferimento all'unico sacrificio cruento del Calvario, come lo è visibilmente nel Cielo, « sempre vivo a intercedere per quelli che per suo mezzo si accostano a Dio » (Eb 7, 25). Non si ha dunque sull'altare, in Gesù, un unico Sacrificio Eucaristico?

Ma bisogna riflettere che l'*oblazione*, da sola, non costituisce il *Sacrificio*. Non ha costituito quello cruento del Calvario e non costituisce quello rinnovato e incruento dell'altare. L'« oblazione », come atto interiore, dà bensì valore al « sacrificio », ma non lo costituisce come tale, cioè come *immolazione* in atto. Sul Calvario, se Gesù non avesse compiuta, per noi, la interiore « oblazione » al Padre, la sua straziante morte non sarebbe stata salvifica. Però senza tale morte non vi sarebbe stata la sua immolazione sacrificale e salvifica e noi non saremmo stati redenti, secondo i disegni del Padre, dal suo Sangue prezioso: « Ed io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me » (Gv 12, 32); non sarebbe stata fondata « la Chiesa di Dio, che egli fece sua col proprio sangue » (At 20, 28).

Così sull'altare, mistico Calvario, dove si ripresenta, in modo incruento, il Sacrificio. Questo, quale espressione culminante del culto pubblico deve presentarsi in modo sensibile, visibile. Ma sarà una visibilità che corrisponde al *modo di presenza* di Gesù sacramentato. Mentre sul Calvario Gesù era presente, in modo naturale, per combaciamento spaziale *quantitativo*, sull'altare si rende presente per localizzazione delle *specie*. Sul Calvario pertanto si ebbe la visibile separazione *cruenta* del corpo dal sangue. Sull'altare si ha la separazione *incruenta* (con perenne riferimento a quella del Calvario), sensibilizzata — secondo il nuovo modo di presenza — dalla separazione delle « specie » e dalle corrispondenti distinte parole della doppia consacrazione del Corpo e del Sangue, secondo la « forma » del Sacramento.

Ogni concelebrante perciò, come attualizza efficacemente il Sacramento, così attualizza efficacemente — con la medesima azione — il Sacrificio eucaristico. Ecco in che senso vi è quella congiunzione inseparabile tra Sacramento e Sacrificio. I concelebranti, come rendono plurima l'azione sacramentale, così rendono plurima l'azione sacrificale. L'attuano individualmente,

nello stesso modo sostanziale con cui l'attuerebbero celebrando separatamente.

Non si deve mettere minimamente in dubbio, anzi si deve riconoscere come certissimo che il valore divino, intrinseco, infinito della Messa dipende dalla presenza eucaristica di Gesù (avvenuta per la « transustanziazione »). Gesù, così presente, rinnova la sua oblazione e il suo sacrificio, sacramentalmente espresso, come ho detto, dalla doppia consacrazione. In questo non v'è nessuna differenza tra Messa individuale o concelebrata. Sempre, il celebrante, pur compiendo una azione assolutamente determinante, non varca il subordinatissimo limite della causalità « strumentale ».

Va tuttavia tenuto ben presente che l'individuazione della Messa è tutta dipendente dalla individuazione personale e operativa del celebrante. Nel considerare quindi il numero delle Messe, con i corrispondenti frutti spirituali, deve evidenziarsi la persona del sacerdote, in quanto pone la sua valida azione sacramentale. Questo, sia per le Messe individuali che per le Messe concelebrate.

Ciò invece facilmente si dimentica nel considerare le Concelebrazioni. E questo, sia per la ragione fondamentale, già sopra ricordata, della unità delle oblate e della transustanziazione e dell'unica presenza eucaristica di Gesù, inesattamente intesa come ragione dell'unità del sacrificio eucaristico; sia per la sincronia del gruppo celebrante che fa dimenticare l'efficacia delle azioni dei singoli. Le argomentazioni or ora viste vorrebbero servire a superare queste dimenticanze e inesattezze.

Può anche essere utile la seguente ulteriore riflessione per superare l'equivoco che può nascere soprattutto dal bloccare l'attenzione, in modo unilaterale, sull'unica presenza reale-sacramentale di Gesù. Essendo Gesù stesso, in Cielo visibilmente presente, che dal suo trono di gloria rinnova la sua oblazione per noi (« sempre vivo a intercedere... »), una reale unificazione, in Lui, vi è anche in qualsiasi Messa individuale, senza che per questo venga compromessa la moltiplicazione dei Sacrifici eucaristici (realizzandosi quindi un aspetto di quella coesistenza di unità e molteplicità che sembra fare difficoltà nelle Concelebrazioni). Il moltiplicare la presenza di Gesù sacramentato sulla terra è una sublime invenzione della Provvidenza, per renderci sacramentalmente presenti al Calvario. E' come se il Calvario si moltiplicasse nello spazio e avanzasse nel tempo per

farcene vivere presenzialmente e più direttamente il mistero, onde trarne i maggiori frutti. Tale sublime invenzione è caratterizzata dal fatto di far dipendere questa moltiplicazione di presenza dalla iniziativa e causalità strumentale dei sacerdoti. Il che rientra nella paterna economia della Provvidenza, di associare le creature stesse all'opera della loro salvezza. In questa stessa linea (di dipendenza del mistero salvifico dalla collaborazione determinante della creatura) s'inquadra: sia la moltiplicazione della presenza immolativa sacramentale in terra, nelle celebrazioni individuali, dell'unico Gesù del Cielo; sia la moltiplicazione delle Messe in ogni Concelebrazione, con l'unico Gesù reso sacramentalmente presente sull'altare, per gli efficaci interventi sacramentali e sacrificali dei concelebranti. Nell'uno e nell'altro caso, sia pure sotto diversi aspetti, l'azione di Gesù, Causa principale, è condizionata dalle azioni sacerdotali, ad essa collegate come cause strumentali.

PIER CARLO LANDUCCI

POSTILLE

Il Ketman.

La dissimulazione è un'arma formidabile e, qualche volta, interiore per difendere la parte più profonda della propria personalità. Assomiglia alla ipocrisia, ma è anche radicalmente diversa. Nell'ipocrisia tutto il percorso è lastricato da intenzioni e gesti che tendono a sfociare in una ben corposa città infernale. Ma esiste anche il Ketman, *che è insieme una forma di dissimulazione e di vigilanza su ogni atto e parola, un opportunismo fondo e sfibrante dettato da condizionamenti ideologici in vista di un'autoaffermazione sociale e di un'aggregazione collettivistica, che si risolve all'esterno in una sorta di* recitazione permanente. *Esso è praticato particolarmente nei paesi del marxismo reale.*

Scrive il Premio Nobel per la letteratura Czeslaw Milosz, nel suo splendido libro, saggistico e a un tempo narrativo, intitolato La mente prigioniera, *Adelphi, Milano 1981, L. 12.000: « L'arte del teatro praticata su scala così di massa non è fenomeno frequente nella storia del genere umano. Eppure, se proviamo a tentare di descrivere questa nuova variante del costume, ci imbattiamo in una sorprendente analogia con la civiltà islamica del Medio Oriente, dove non solo la teatralità in difesa dei propri pensieri e sentimenti era praticata ad alto livello ma anche si era tradotta in una istituzione stabile cui era stato dato il nome di Ketman ». I nuovi « attori » sono come apparentemente ciechi dinanzi all'ideologia; la venerano anzi sentendone fin nel sangue la costrizione. Sono ad essa totalmente disponibili, adeguando ogni loro atteggiamento a quella che Milosz chiama la « Nuova Fede ». Ma non c'è identificazione tra recitazione e convinzione, almeno agli inizi. In ogni caso l'immedesimazione non avviene mai in modo assoluto.*

Tuttavia il Ketman inorgoglisce chi lo mette in pratica, dando all'adepto un senso inebriante di superiorità. Poco alla volta, i suoi convincimenti interiori si trasformano sotto la pressione delle barriere create dalla costrizione ideologica; la stessa recitazione incide a fondo. Zinoviev, il non dimenticabile autore di Cime abissali, *Adelphi, è dell'avviso che le società comuniste abbiano creato un uomo plumbeo, insensibile; quasi negato alla speranza futura di una propria redenzione. La società in cui vive si trova*

*in un Cocito inestricabile. Zinoviev è persuaso che l'*uomo sovietico *sia disceso in un abisso praticamente senza ritorno, nel quale la menzogna e la delazione gli sono diventati per così dire familiari. E', senza dubbio, la sua una visione deterministica. Milosz, invece, ha raccolto una saggezza lontana e soave, che viene dalla mesta e singolare città di Wilna, ieri polacca, oggi capitale della Lituania. Egli misura le « cose » dietro una lente di « minimo » ingrandimento, chiamandole per nome; rivelandole secondo un criterio di verità e di trasparenza spirituale.*

« E' a questo punto evidente che il Ketman consiste nel realizzare se stessi malgrado qualcosa. *Chi lo pratica soffre a causa delle resistenze che incontra, ma qualora l'ostacolo fosse di colpo rimosso si troverebbe nel vuoto, e chissà che questo non sia di gran lunga più penoso ». L'« attore » della Nuova Fede avverte dunque una sorta di innamoramento per gli impedimenti e le resistenze che gli sono offerti dall'ideologia marxista. Egli viene, dunque, a trovarsi in una situazione nevrotica. Tuttavia « la rivolta interiore è spesso necessaria alla salute ed è una particolare variante della felicità ».*

Il Ketman, almeno nei paesi dell'Est comunista, è una sorta di consenso eccitato, che richiede sempre la ripetizione delle formule e degli slogans, ma ha una sua profonda instabilità. Lo scrittore polacco in esilio è convinto che l'uomo non sia un animale che cerca soltanto di vivere. Il Ketman gli potrà « giovare », avrà una « funzione benefica », ma l'uomo ha fame del meraviglioso *che gli ideologi marxisti ritengono « relitto del passato ». Il mistero, invece, è connaturato alla persona; essa anzi ha bisogno di una sorta di « poesia escatologica », la quale però deve guardarsi e farsi con le dimensioni della libertà e della verità che tutti possono toccare e vedere.*

Gli intellettuali occidentali recitano anche loro, ma non il Ketman sovietico, almeno fino a quando non lo sperimenteranno direttamente. Recitano secondo un copione, in fondo decadente della libertà, che non porta mai a conclusioni vincolanti. *La libertà come gioco, vuoto pneumatico che si può gonfiare e sgonfiare a piacimento. Quello occidentale pare un Ketman praticato alla rovescia: c'è sempre la paura di non essere abbastanza liberi, appunto perché la libertà non si radica nell'altissima figura del sacro e non si trasfigura nel simbolo efficace e tenerissimo dell'icona. « La libertà per gli intellettuali occidentali è un peso ». « Ammettendo di non avere nulla dentro, l'uomo accetta* qualunque cosa, *e l'accetta anche sapendo che è male, pur di trovarsi insieme agli altri e non essere solo », che è in definitiva l'insegnamento cristiano di sempre.*

Milosz, con grande finezza, accenna a diversi tipi di Ketman: quello nazionale, estetico, professionale, scettico, metafisico, che « è diffuso soprattutto nei paesi che hanno un passato cattolico... questo Ketman consi-

ste nel sospendere *la convinzione che il mondo abbia un fondamento metafisico ». Suppongo comunque che ogni tipo di Ketman praticato, oltre che a condizionare l'individuo « attore », lo affina nelle arti della sospensione e della dissimulazione. Da un lato lo coinvolge nella partecipazione a un dato non condiviso; dall'altro l'esercizio dell'« arte teatrale » gli offre spiragli in qualche modo interiori. Il nutrimento « spirituale » del Centro marxista « è di qualità scadente, e il Centro sbaglia credendo che possa bastare ».*

Rimane, dunque, dietro il paravento del Ketman la potenzialità di una scintilla interna inesprimibile. E' vero che la rivoluzione è spietata, sempre sanguinaria; è vero che « la delazione viene indicata come la virtù fondamentale del buon cittadino » quando la rivoluzione da movimento sia diventata regime e storia quotidiana. E' vero che la condizione naturale in una società cosiddetta rivoluzionaria è per l'uomo di sentirsi « la mente prigioniera ». Ma l'uomo è come la poesia. Di colpo può scoperchiare senza alcuna filosofia della forza i legami che lo tengono avvinto, che lo vorrebbero perennemente « schiavo della storia ». L'uomo è miserabile, ma è anche grandissimo. Con pochi segni e gesti, come un fanciullo spinto dalla realtà dell'infanzia, è capace di rompere ogni catena e abiezione. C'è chi per lui ha pagato un giorno il prezzo di un riscatto inestimabile.

Dice ancora Milosz: « con quella sua meravigliosa saggezza cristiana; saviezza non urtante ma amabile, colma di pietà e di amore per l'uomo, senza ostentazione del nome cattolico: « E se si provasse a vivere senza pressione e senza Ketman, sfidando la sorte e dicendo: "Se dovessi perdere, non lo rimpiangerò"? Già il solo fatto di poter vivere senza una resistenza imposta, di poterla creare da soli significherebbe che non è vero che nell'uomo non c'è nulla. E sarebbe un atto di fede ».

[Ferruccio Mazzariol]

Recensioni di:

Aldo Ceresa-Gastaldo
Alessandro Massobrio

LIBRI

LIBRI - Recensioni

La « COLLANA DI TESTI PATRISTICI » dell'Editrice Città Nuova.

Dal 1976, in cui comparve il primo volume dedicato al *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di Manlio Simonetti, la « Collana di testi patristici » dell'Editrice Città Nuova di Roma, diretta da Antonio Quacquarelli, è giunta ora al quarantunesimo volume, continuando a presentare in fedele traduzione italiana, in diversi casi per la prima volta, opere patristiche di grande interesse, precedute da una sintetica introduzione e corredate di note essenziali.

Facendo seguito alla presentazione dei primi sedici volumi, comparsa in « Maia » 31, 1979, pp. 49-51 e 32, 1980, p. 67, si elencano i successivi che risultano così distribuiti: vol. 17 e 18, Gregorio Magno, *Omelie ad Ezechiele, 1-2*, a cura di E. Gandolfo, 1979; vol. 19, Massimo il Confessore, *Umanità e divinità di Cristo*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, 1979; vol. 20, Cromazio di Aquileia, *Catechesi al popolo. Sermoni*, a cura di G. Cuscito, 1979; vol. 21, Doroteo di Gaza, *Insegnamenti spirituali*, a cura di M. Paparozzi, 1979; vol. 22, Giovanni Crisostomo, *La vera conversione*, a cura di C. Riggi, 1980; vol. 23, Pseudo Atanasio, *La Trinità*, a cura di L. Dattrino, 1980; vol. 24, Giovanni Crisostomo, *Il sacerdozio*, a cura di A. Quacquarelli, 1980; vol. 25, Giovanni Damasceno, *Omelie cristologiche e mariane*, a cura di M. Spinelli, 1980; vol. 26, Gregorio di Nissa, *L'anima e la risurrezione*, a cura di S. Lilla, 1981; vol. 27, Origene, *Omelie sull'Esodo*, a cura di M. I. Danieli, 1981; vol. 28, Gregorio Magno, *La regola pastorale*, a cura di M. T. Lovato, 1981; vol. 29, Vittore di Vita, *Storia della persecuzione vandalica in Africa*, a cura di S. Costanza, 1981; vol. 30, Callinico, *Vita di Ipazio*, a cura di C. Capizzi, 1982; vol. 31, Giovanni Crisostomo, *Le catechesi battesimali*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, 1982; vol. 32, Gregorio di Nissa, *L'uomo*, a cura di B. Salmona, 1982; vol. 33, Ippolito, *Le benedizioni di Giacobbe*, a cura di M. Simonetti, 1982; vol. 34, Gregorio di Nissa, *La grande catechesi*, a cura di M. Naldini, 1982; vol. 35, Giovanni Crisostomo, *Commento alla lettera ai Galati*, a cura di S. Zincone, 1982; vol. 36, Giovanni Damasceno, *Difesa delle immagini sacre*, a cura di V. Fazzo, 1983; vol. 37, Cirillo di Alessandria, *Perché Cristo è uno*, a cura di L. Leone, 1983; vol. 38, Nilo di Ancira, *Discorso ascetico*, a cu-

ra di C. Riggi, 1983; vol. 39, Gregorio Nazianzeno, *Omelie sulla natività*, a cura di C. Moreschini, 1983; vol. 40, Gregorio il Taumaturgo, *Discorso a Origene*, a cura di E. Marotta, 1983; vol. 41, *Vite di monaci copti*, a cura di T. Orlandi e A. Campagnano, 1983.

Il lettore italiano ha così a sua disposizione, in elegante veste editoriale, opere patristiche che spaziano dalla storia del dogma a quella della spiritualità, dall'esegesi biblica all'agiografia e, se vorrà, potrà risalire alla consultazione dei testi originali nelle specifiche edizioni critiche che la « Collana » costantemente presuppone ma non ha deliberatamente riprodotto per lo scopo precipuo di alta divulgazione che si è prefisso.

A. C.-G.

F. SUAZO, « Consagrado a Dios en la clase obrera », Editorial San Esteban, Salamanca, 1984, pag. 201.

Nel vasto quadro dei rapporti Chiesa-mondo operaio va a collocarsi quest'opera dei domenicani Suazo e Fernandez-Cid Vigo. Opera e quadro indubbiamente contraddittori, contrassegnati come sono dal gran fermento di idee che seguì il Vaticano II e nel quale solo ora, a distanza di decenni, è lecito un primo orientamento.

L'esigenza di muovere verso una realtà che, nel corso del XX secolo, sempre più s'era fatta ostile, fu certamente una delle motivazioni più sincere dei cristiani degli anni '60. Il mondo operaio, strumentalizzato dalla propaganda marxista, facile alla penetrazione d'un laicismo che in realtà era di matrice borghese, si presentava a quel tempo impermeabile a qualsiasi forma di evangelizzazione. D'altra parte, la struttura stessa della società industriale-capitalistica, basata sullo scontro di classe, sul gioco alterno d'interessi, pareva relegare l'insegnamento della Chiesa in materia sociale nell'obsoleto. L'angoscia perciò di « non perdere l'ultimo autobus », d'agganciarsi, bene o male, al movimento della storia finì per snaturare molte iniziative nate da sacrosante esigenze. Preti operai, comunità di base, rilettura talvolta in chiave del tutto eterodossa della liturgia costituirono la parte emergente d'un *iceberg* che spesso non fece altro che confondere le idee di molti su natura e missione della Chiesa.

Valladolid conobbe i suoi primi preti operai nel 1969. Erano i domenicani del collegio di San Esteban, nei quali neppure la rigida censura dei superiori era valsa a placare l'ardore sociale. *Consagrado a Dios en la clase obrera* è dunque il diario, spesso malinconico, talvolta polemico, dell'innesto di due sacerdoti nel contesto operaio d'una città in via d'espansione. Nel quartiere di *Torribio de las Delicias*, i Padri Suazo e Fernandez-Cid Vigo entrano in quella massa anonima di « peones », di lavoratori giornalieri dell'edilizia, sui quali sembrano aver incontrastato buon gioco materialismo e consumismo. Non tardano i primi segni di rigetto da ambedue le parti. Gli operai vedono nei due sacerdoti degli intrusi, forse delle spie inviate da qualche onnipotente inquisizione: essi non riescono a comprendere, in ogni caso, guidati come sono da un elementare ma efficace buon senso, perché due sacerdoti debbano a forza immettersi in uno *status* che non è il loro, misconoscere la propria funzione per un'altra. Al di là della barricata, la situazione è analoga. I domenicani avvertono il diffuso indifferentismo, per non dire livore che li circonda. Ed invece di sottoporsi ad un esame di coscienza, individuano nella Chiesa-Istituzione la causa di tale fallimento. Sono l'esoterismo delle pratiche religiose, la rigida morale, la cultura, la mentalità a dividere il laico dal consacrato: anche se l'opzione fondamentale rimane per i poveri, sono questi ultimi a rifiutarla perché innumerevoli volte, nel passato hanno sperimentato false carità.

Nonostante ciò, la comunità evangelizzatrice di *Torribio* ha oggi 15 anni.

I poveri, come scrive Padre Cid Vigo, non sono più quelli d'allora. Il posto dei *peones*, degli affamati, degli sfruttati, è stato preso dai drogati, dai senza tetto, dagli inurbati. L'area della emarginazione cambia solo apparentemente. In realtà la messe è sempre abbondante per chi si dà pena di raccoglierla.

Obiettivo, dunque, centrato ? C'è una frase, nell'introduzione, che lascia perplessi. Quel « noi siamo messaggeri di ciò che non comprendiamo » è in fondo l'ammissione d'un progetto non interamente realizzato, d'un'eredità custodita per altri. Questi altri sembrerebbero essere Salvador e Polonia cattolica. A parte il Salvador, ove religione e rivoluzione si coniugano troppo spesso allo stesso modo, la Polonia è senza dubbio esempio d'un cristianesimo che si fa popolo, d'una dottrina che davvero si cala nel sociale. Ma tutto ciò — questa è la domanda — grazie all'innesto del prete nel mondo, tramite il mimetismo come metodo pastorale o non piuttosto attraverso la separazione e la preminenza del sacro sul profano ?

Ci vengono alla mente le parole di una celebre preghiera che Enrico Medi dedicò ai sacerdoti: « Lasciate, era questo il senso dello scritto, ad altri il compito di costruire case, scuole, ospedali. A noi basta che voi offriate Cristo al Padre, tramite il sacrificio infinito della Messa ».

A. M.

RECENTI VOLUMI DELLA NUOVA « CORONA PATRUM ».

La collana di testi cristiani « Corona Patrum » della S.E.I. di Torino si è arricchita recentemente di nuove importanti edizioni.

Franco GORI ha pubblicato i *« Commentari alle Epistole di Paolo agli Efesini, ai Galati, ai Filippesi »* di Mario Vittorino (n. 8, 1981), tre interessanti commenti scoperti da J. Sirmond all'inizio del secolo XVII, migliorando ulteriormente l'edizione critica di A. Locher comparsa nel 1972 nella « Bibliotheca Teubneriana ».

Antonio ISOLA ha curato la nuova edizione del *« Salmo contro i Vandali Ariani »* di Fulgenzio di Ruspe (n. 9, 1983), apportando varie modifiche alle precedenti edizioni di C. Lambot (1936), W. Bulst (1956) e M. G. Bianco (1980).

Elena CAVALCANTI ha approfondito lo studio dei due *« Dialoghi contro i Macedoniani »* dello pseudo - Atanasio (n. 10, 1983), di grande importanza per lo sviluppo della cristologia orientale nel periodo compreso tra il 360 e il 430, e ne ha dato una nuova edizione critica fondata sull'accurato riesame dei manoscritti.

Marcella FORLIN PATRUCCO ha pubblicato, in collaborazione con J. GRIBOMONT, il primo volume de *« Le lettere »* di Basilio di Cesarea (n. 11, 1983), e precisamente le prime 46 dell'epistolario, tradizionalmente attribuite al periodo precedente l'elezione del Padre a vescovo di Cesarea, ampliando soprattutto il commento rispetto alle due edizioni moderne di R. J. Deferrari (1926-34) e di Y. Courtonne (1957-64).

Tutti i volumi sono corredati di una esauriente introduzione, della traduzione affiancata al testo e di numerose note esplicative, come pure di utili indici, e rappresentano un importante contributo agli studi patristici da parte di una collana che onora l'Editrice e la cultura italiana.

A. C.-G.

PORTUS MUSARUM

IL « CONTEMPTUS MUNDI » IN UNA BREVE ANTOLOGIA TANATOLOGICA MEDIEVALE

« L'uomo coglie la morte come anima della sua stessa vita » (A. GIUDICI)

Il disprezzo per la *concupiscentia carnis,* la *concupiscentia oculorum* e per la *superbia vitae* (*I Gv* 2, 16) forma l'oggetto di una raccolta tanatologica *sine nomine,* che precede e commenta, in un elegante membranaceo trecentesco presso di me, una delle tante alessandreidi moraleggianti fiorite un po' ovunque nel Medioevo. Si tratta di tre componimenti, di autori diversi ma di uno stesso spirito, illustrati da alcune miniature a mezza carta con scene di ambientazione aristocratica dai particolari ingenuamente anacronistici (una croce spicca sulla tomba di Giulio Cesare!), le quali potrebbero suggerire qualche ipotesi circa il luogo di composizione del codice e circa l'ambiente culturale che l'ha espresso. In volgare e in latino, in prosa e in versi, in forma dialogica e descrittiva, con numerosi errori ed omissioni del copista, sono ricchi di riflessioni e di suggerimenti ascetici e moralistici, che si immaginano provocati dalla vista dei cadaveri di una donna amata, di Alessandro Magno e di Giulio Cesare. E' una tanatologia pura, senza aneliti atanatologici, senza aperture all'immortalità e speranze di resurrezione. E' semplice affermazione della negatività del corpo, della materia e della terrestrità, in un silenzio voluto e totale sulla sorte ultramondana dell'anima. Dalla comune origine sapienziale del *vanitas vanitatum et omnia vanitas* (*Qo* 1, 1) questa raccolta svolge con insistenza compiaciuta ma in maniera autonoma dal *De imitatione Christi et contemptu mundi* (*I, I,* 11-15 i temi del *vanitas est divitias perituras quaerere, vanitas est honores ambire, vanitas est carnis desideria sequi.* Trascurando la complessa tematica tanatologico sviluppata nel cristianesimo dal *De mortalitate* di san Cipriano in poi, essa si accompagna, in forme letterarie dotte e popolari insieme dalle vaghe suggestioni orientali sottolineate dal Baltrusaitis, ai motivi macabri del *Racconto dei tre morti e dei tre vivi* che troviamo sviluppati negli affreschi del camposanto di Pisa, sul sarcofago del cardinale Lagrange ad Avignone, lungo i margini delle carte degli incunaboli del Pigouchet e del Vérard. E' un atteggiamento e un pensiero tanatologico ancora iniziale,

rozzo e superficiale, culturalmente anteriore o comunque molto lontano dalla compiuta meditazione umano - celeste e terreno - spirituale della *Commedia* e delle *Rime sparse.* Pur nell'assenza di riferimenti all'immortalità e alla resurrezione, pur chiusa nell'angustia del suo realismo che è segno per alcuni anche del crepuscolo del Medioevo, questa tanatologia — che investe aspetti significativi della vita quali l'amore, le ricchezze e il potere, e che si rifà, per una maggiore efficacia, a situazioni emblematiche ormai metastoriche —, vuole essere nella mente dei suoi autori una *meditatio mortis* per la vita, una *meletè thanàtou* attiva, in funzione ascetica, con qualcosa di valido per tutti e sempre.

Moritur et ridet, ripeterebbe con ragione dopo 14 secoli Salviano di Marsiglia davanti al nostro mondo razionalista e gaudente miope. La morte, « familiare », vissuta consapevolmente e serenamente dal tempo di Abramo ai paladini delle *Chançons de geste* e agli attori dei testamenti medievali, ora è rimossa ed esorcizzata, specialmente nelle società altamente industriali del Nord-America e del Nord-Europa. L'individuo non vive più la sua morte, ne viene privato: gliela si tiene nascosta, pietosamente (?!), fino alla fine, e lo si costringe a sembrare sempre, artificiosamente, vivo: *now,* da morto, *looks lovely* e, attraverso le complicate *toilettes* delle *funeral houses,* ormai cadavere, *while dying,* conserva un *acceptable style of living*... A qualcuno, come all'Ariès, dal quale ho tratto le affermazioni precedenti, sembra che « la morte non sia mai stata così loquace come oggi ». E' vero, ma si tratta solo di loquacità, non di presenza e di cittadinanza; e si tratta di una loquacità soltanto libresca, frutto di indagini erudite condotte in chiave solo sociologica da storici e da letterati sempre in cerca di novità anche nella riesumazione di atteggiamenti tanatologici antichi, nel rifiuto sistematico del significato originario della morte e di tutta la persistente ed inquietante tematica che necessariamente la postula ed esaurientemente la illumina e la supera: la creaturalità, la colpa, il castigo, l'espiazione, il perdono, l'immortalità, ... Dal costume, dalla mentalità e dalla « filosofia della vita » corrente e comune la morte è bandita: « nella società industriale, l'atteggiamento generale verso la morte tende a non prendere posizione nei suoi confronti » (A. Giudici). Eppure, da Platone in poi, la filosofia spesso è stata concepita come *un ejercicio tanatico,* ricorda J. Rodriguez Diez, e la vita come *un ser-para-la-muerte*; eppure, per Santayana, indagare sull'atteggiamento verso la morte, *preguntar lo que piensa acerca de la muerte,* è un buon criterio per giudicare il valore di una corrente di pensiero, *una buena manera de probar el calibre de una filosofia*... Certo, la lezione della morte, impegno per la vita, non è facile, anche perché non è piacevole: *la ética de la muerte,* dice Ortega, *es la más dificil de todas, por ser la muerte el hecho menos inteligible con que el hombre tropieza*... Ma la morte ci interpella; non possiamo sottrarci: *coram morte, aenigma condicionis humanae maximum evadit*... (VAT. II, *G.S.,* 18).

Non condivido la metodologia applicata dall'Ariès nelle ricerche confluite nella sua fortunata *Storia della morte in Occidente.* Per me, lo storico della morte deve, o almeno può, leggere i documenti di origine clericale con le stesse lenti dello storico delle religioni, e deve considerare questi documenti quali erano nel pensiero dei loro autori, lezioni di spiritualità e di moralità. Lo storico, anche della morte, può e deve giudicare *de internis:* l'intenzione è anch'essa storica; non tenerne conto, nella lettura di un fatto che ne costituisce la realizzazione fenomenica, è impedirsi la comprensione esauriente ed autentica, *per suas causas,* del fatto stesso. Tolta, o non considerata l'intenzione moralistica degli autori, a questa nostra tanatologia (e non solo a questa) non rimarrebbe che un realismo di dubbio gusto, ingiustificato e quindi inaccettabile. Il primo componimento è una canzone in volgare di 7 stanze, introdotte da un breve riassunto non sempre fedele, e da un congedo; ogni stanza è di 15 versi, endecasillabi e settenari; quest'ultimi sono in decima, undicesima e tredicesima posizione, secondo lo schema ABBCABBCCddEeFF, con doppia *combinatio* finale; il congedo è di 11 versi, endecasillabi e settenari; quest'ultimi sono in quarta, sesta e nona posizione, secondo lo schema ABCaBdDE(?)eFF. Il testo è spesso scorretto e lacunoso: ho inserito tra ( ) le mie correzioni accanto alla lezione originale, e tra [ ] le mie integrazioni. Alcune parole sono illeggibili per macchie di umido. C'è anche una rima *composta,* nel congedo (vv. 1, 4), licenza poetica non disdegnata nemmeno da Dante (*Inf., XXX,* vv. 83, 85, 87). Serpeggia, nella canzone, una sentita nostalgia. Gli altri due componimenti sono in latino, e ripetono la tematica moralistico - pedagogica delle vite medievali di Alessandro Magno e di Giulio Cesare. Dalla versione latina del III secolo della *Storia di Alessandro* dello pseudo Callistene, attraverso la *Historia de proeliis* di Leone arciprete di Napoli del X secolo e l'*Alessandreide* di Alberico di Briançon fino all'*Alexanderlied* del *pfaffe* Lambrecht e al poema di Rudolf von Ems del XII e XIII secolo; e dalla *Farsalia* di Lucano ai romanzi su Giulio Cesare del Jaest e di Jacob Forest, si assiste ad un processo sempre più evidente di trasformazione della vita e della personalità dei due personaggi in pretesti per lezioni di spiritualità e di moralità sulla nullità e la transitorietà di ogni bene terreno. Anzi, la descrizione macabra dei cadaveri in decomposizione (*me vermes rodunt, ..., alvum diruptum, ..., dentes parebant, ...*) sono la trasposizione moralistica del « nuovo modello umano che i romanzieri francesi volevano imporre al mondo cavalleresco »: per Alberico di Briançon, Alessandro Magno ha « chiaro il volto e ben disegnato, biondi e ricciuti i capelli, pieno e colorato il collo, ampio e ben proporzionato il petto, fine il busto ma non troppo delicato, ben robusto il corpo, vigoroso il braccio e il pugno, l'indole fiera e ben assennata ... ».

A questa tanatologia, considerate le intenzioni degli autori, si possono applicare le parole di Luis de León sull'atanatologia: *magna enim multorum animis, quos vitia impunita delectant, medicina adhibetur...*

ANTOLOGIA TANATOLOGICA

I

[La doloroxa norma di un signore ad una dona morta]

Questa cançone destessa si mostra desprisiar le vanitade e la soperbia de questa vita, parlando un signore ad una dona morta, in persona de questo omo misero, digando in questo modo:

Richiussi i ochi mei, dal pianto stanchi.
Cholei, per chi tante lagreme sparse,
Al cuor dolente dormendo m'aparse,
Transfigurata de senblança forma.
Alor, li spir(i)ti mei si feno manchi
Per la figura che sole(v)a mostrarsse
E sì bella criatura mo' desfarsse!
Onde però, nançi che 'l[o] cuor dorma,
E canterò la doloroxa norma
Ch'io disi in visione,
Facendo questione,
E domandando ley como partita
Era mai d'esta vita,
Ed ella respondendo « io v'el dirai ».
Auditi el modo come io començai.

Qui si comença el gentile segnore a domandar la soa dona del so sono e como la è partita da questo mondo; e mostrage el so dolor profundo vedendo com'è partita da lui; e comença per questo modo:

« O vuy, che fusti mio spechio nel mondo,
Mia vita, mio sostegno, mia collona,
Seti vuy quella, o gentil madona,
La qual io tanto amay de pura fede?
May non serò sença dolor profundo
Considerando de vostra persona
Chè l'entelleto mio de vuy rasona
E quando i ochi guarda e non ve vede,
Alora el cor da me partir se crede,
Sì che ogni forte pena
Me bruce e [me] dimena.
Donna, ve prego, s'el v'è conceduto
Da Quel che vede tuto,
Che mi dicate, se ... m'asperga,
Là dov'è l'alma vostra o dov'alberga ».

Mo' si responde la dona al signore, reprendendolo de la vanitade che'l

à in lo cuor, dagando ad intendere che l'amor del mondo è vano; e disse cusì:

« O dolurussi, o vani penseri
Ch'ancor te iaçe nella mente e'l cuore!
Non vede tu che çasc(a)un homo muore?
Or pensa se l'amor del mondo è vano:
Io sun ben quela, poy che mi richeri,
La qual tu amasti de quel(o) vano amore!
De l'alma non te dico, che 'il Signore
Non m'el conciede; ma del corpo vano
Domanda como quelle membre stano,
Ch'io t'el diray per certo.
E poy sarai asperto
Como l'è vana cosa la belleça
Del mondo e la vageça
Però che çascun ven al tristo nodo
Sença saver el quando e l'ora e 'l modo ».

El signor mo' si responde a la soa dona digando che la soa vita el vole che la sia de pianti e de suspiri in fin ch'el serà in questo mondo, da può che ella è privata; e disse così:

« Poy che la vita da vuy, dona, è troncha,
La mia non serà may sença suspiri
E de gravi tormenti con martiri.
S'eo non posso saver de l'alma, molto
Forte me doio: ma ditime doncha
De li ochi belli con que[ll]i dolçi çi(e)ri
In cui stava tuti li mei desiri;
E poy me dite de quel vago volto
Che l'enteleto e 'l cuor m'ave(v)a sì tolto;
Con quele man polite.
E poy, dona, me dite
De quela bianca golla e della testa
Che andava tanto honesta,
Envolta soto 'l vello e sì leçadra
Ch(e) a prendere ochi non fo may tal ladra! »

Responde la dona al signore digando che l'aparencia del mondo è falsa; e disse cossì:

« Como la trista carne l'ossa copre,
Cusì la pelle sulla carne iaçe,
E l'aparencia al cuor humano piaçe,
Sì che la vista aciecha lo intelleto.

Però, pensa bene se l'è vane opre
Amar quela beltà che n(o) è verace.
Chè mo' tu, che m(e) amasti in tanta pace,
S'tu me vedisti, ogni tuo deleto
Se n'à fuçir dal puçolento aspeto,
Chè li ochi mei sì belli
Li vermi rode quelli,
E le mie mane, e sopra la mia gol(l)a
La tera se descola
E sopr(a) el volto: sì che s'tu (e)l vedisti,
Averme may veduta non voristi ».

Mo' si responde lo signore a la soa dona e disse che, s'ello credesse quelo che la dise, elo non serave madona de questo mondo che lo guardasse pluy cum guardo d'amore; e disse cusì:

« Madona, se io credesse el vostro dito »
— Per fermo ben cusì resposi a ley —,
« Vuy me audiristi sì cridar "omey!"
Chè 'l cuor ... la vita fora trago;
Ancor ve dico ch'io non seria ardito
Çamay più [non] veder cum i ochi mei
Dona del mundo cum senblançi rey.
[E] may non credo che quel volto vago,
Al qual veder çascun se tegnia pago,
Possa render fetore
Dov'era tanto odore;
Nè mai potrebbe star(e) cum i ochi vermi
Chè, si stavano fermi
A vardar[e] in lor, perfiso un pocho
Erano acesi d'amoroso focho ».

Mo' si responde la dona al signore e sì le disse come è deventà lo corpo soe; e disse cossì:

« Tu se' al ..., io sum çunta al vero;
Però me credi, [e] questo ti pensa,
Che li vermi de l(o mio) corpo fano mensa
E de la carne mia lor ventri emple[o];
E se 'l corpo fu blancho, mo' (ello) [l'è] negro:
Come la vista malvol e dispensa
E cusì sopra ti cusì st(a) extensa.
Però non dir con lo mondo ...
Io sum venuta qui per darte exemplo

Però che façi [sempre]
Che 'l[o] to cuor se tempre
D'amar queli atti che sono perduti.
E fa' che digi a tuti
Che pensi como fui e como sum[sono] ».
[E] cussì me desvegleai dal sono.

Qua si dise la dona al signore che lo diga a tuti che le vanitade d'esto mundo è false; e disse cussì:

Cançon, fa' che tu façi de' piè alle;
E va' digando a tuti, a boca a bocha
Cò che tu audisti mo' da la mia dona:
Como e[lla] fu e qual è.
Di' ben tuto, in ponto como tocha.
Io te speterò.
E sapi che per ley mai non farò
Alcuna cosa plui che çiò e ...
E may (e) tuto è perduto.
Tu serai el fine: o chançon adorna;
Fa' che io non perda ti: or va e torna.
Amen.

II

[CARMINA SAPIENTUM POST MORTEM ALEXANDRI]

Carmina Demostenis philosophy que fixa fuerunt in tumelo Alexandri loquencia in persona Alexandri.

En ego, qui totum mundum certamine vici,
Dictus Alexander victor in orbe fui;
Omne tenens regnum cuncta dominabar in orbem:
Nunc me non teneo nec mihi regna valent.
Reges sternebar, me mors durissima stravit;
Omnia mactabam, mactor et ipse miser.
Me vermes rodunt, vermis in orbe fui.
Omnia tolebam, me mors tollit omnia tollens:
Nulla tenere queo, pulvis et umbra teror.
Non mundus mihi ... erat undique captus
Me brevis urna capit, cui brevis orbis erat;
Ethereum culmen griffo mediante petivi,
nunc cum tartareis infima tango reus.

Me mare persensit me vitrea texta profundum
Urna brevis tumidum me fracidumque tenet.
Cur homo, qui morieris, cupis in sublime levari?
Cum plus lucraris, nulla tenere potes:
Omnia pretereunt transitque florida lingua.
Cum plus conscendis sumis, ad yma ruis.
Aspice me miserum corpus cui cuncta favebant. / ...
Hec tria sunt cuique dona parata viro,
Et presidemusque cunctis ... parantur,
Cuncta timeret homo que sibi tura putat.
Magnus Alexander dicebar in orbe tiranus:
Quis sim et qualis lector ipse vide.

Delle condicion de Alexandro.

Alexander iste, qui magnus puer dictus est, licet universis bonitatibus fuise dicitur ornatus, duobus tamen sordibus infectus fuit. Silicet quod ad tempus ebrietatis invasione premebatur, cum acriterque universas bonitates et sciencias oblivisens paciebatur letargum; vexabat illum etiam improbe libidinis ... quandoque ut naturali coitu deiecto in contrarium ludos venereos exercebat. Que vicia et pravitates quidam intuens in tanto rege consistere reprehendit eum hoc modo, dicens alios homines a puericia et pravitates repellere et honestis moribus informari; sic omni contingit de vicio prout de plaga videmus: si ab ipso primordio plaga curretur brevi tempore repelitur egritudo et nova caro reficitur; si autem contempserit quis ipsius plage breve primordium nec medelam adhibuerit corumpitur in fistulam vel cancrum, que vis aut nunquam currari possunt; unde dicit Perseus « veniente morbo, occurite morbo ».

Si tua volueris neque publica iura ...
Qua fronte te regem poteris ... fateri?
Si tibi non fueris nec mihi rector eris.
Tu puer explora si te nota prava colorat;
Prorsus, et absit mora, vicium removere labora;
Iamque vetus vicium nescit abire foras.
Doctor Alexandri Magni pravos sibi mores
Finxit et incensus et inhonestates;
Alexander puer hec ducit sed didicisse dolet.
Vicit Alexander Darium simul et Babilonem,
Sed nequid inpresam sibimet devincere mortem.
Quo semel inbuitur testa tenere solet.

Explicunt ... sapientum post mortem Alexandri.

III

[CADAVER CESARIS]

Intuitus sum ut viderem cadaver Cesaris in sepulcro; et vidi eum livido colore ornatum, putredine circundatum, alvum eius diruptum et vermium catervas que discurebant transeuntes per illud ascendentes ad os; duo famelici pascebantur capiti; dentes parebant in foveis oculorum, crines non adherebant capiti, dentes patebant labiis consumptis, et relevatum erat narium fundamentum. Et dixi: « Ubinam, o Cesar, sunt chorus puelarum, magnitudo deliciarum, multitudo diviciarum, caterva militum, comunia baronum, acies iuvenum? ubi sunt canes venantes, equi veloces, aves rapaces? ubi talamus depintus, lectus eburneus, atrium aureatum? ubi sunt mutatoria vestimenta, diversa cibaria, canticum lire, organi sonitus, odor aromatum? Te verebantur homines, timebant principes, collebant orbes. Quo ivit tanta potentia, quam preclara magnificencia? ». Et respondit mihi spiritus eius: « Hec omnia deserunt mihi quando defecit in me spiritus meus, et reliquerunt me sic misere captivatum, putredine carnis mee circumvolutum ».

(a cura di A. Boldorini)

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

(parte undicesima)

Il nichilismo di Foucault

Discepolo di Lévi-Strauss, M. Foucault avalla l'etnologia siccome archeologia delle « scienze umane », vivaio spontaneo di psicologia, sociologia, tecnologia e storia.

Comune a tutti gli uomini in ogni contesto storico e geografico, a qualsiasi tipo e grado di civiltà e culturizzazione si ricolleghino i popoli, il linguaggio è, per l'universalità e la necessità, la struttura primigenia dell'uomo. Struttura costituzionale. Crea l'uomo.

Le altre strutture derivano e dipendono indistintamente dal linguaggio: vuoi quelle somatiche, le più ovvie (l'istinto di conservazione dell'individuo e di espansione della specie, l'alimentazione quindi e la procreazione); vuoi quelle psichiche, le più composite (i valori etici, religiosi, letterari, artistici, scientifici, socio-economici e politici).

E' dal linguaggio che sboccia il pensiero, ed emerge l'uomo, bestia implume, bipede, parlante e poscia ragionante. Attorno al linguaggio ruotano la vita e la storia. Respirano, crescono lì. Né v'ha realtà o attività che le parole non qualifichino e non classifichino.

Il determinismo del linguaggio s'affida ai miti. Sappiamo dall'archeologia che i miti condizionavano ad una ad una le scelte dell'uma-

nità agli inizi, dal matrimonio alla pittoresca gamma di variazioni individuali e tribali. I capostipiti — ad esempio — impararono coi miti, auspice il linguaggio, a nutrirsi e moltiplicarsi.

Divini a principio ed in epoche remote, eterogenei sino a ieri, umani oggi, i miti non demordono mai. Il loro determinismo non risparmia atto alcuno dell'uomo.

I contemporanei, seppur liberatisi dai vecchi miti, agiscono condizionati da miti nuovi. Ed è un regresso. Non li salva la fede ingenua, puerile, tragicomica, nella civiltà tecnocratica dei consumi che elimina i nostri valori più alti.

L'uomo d'oggi s'infatua di supremazia in ridicoli trionfalismi. Non è più intelligente di Platone o di Aristotele. Gli avi, certo, non erano da meno per intuizione e sagacia. Se i contemporanei vedono più lontano è in quanto si arrampicano sulle spalle dei giganti che li precedettero. Le conquiste di ieri hanno reso possibili le conquiste moderne (cfr. L. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Parigi 1949; ID., *Anthropologie structurale*, Parigi 1958; ID., *La Pensée sauvage*, Parigi 1962; ID., *Mythologiques: le cru et le cuit*, Parigi 1964; M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Parigi 1966; ID., *L'Archéologie du savoir*, Parigi 1969).

Indubbio è l'influsso di Marx e di Engels su Lévi-Strauss e Foucault.

Siamo al materialismo dialettico. Nasce il linguaggio, costituendo e distinguendo l'uomo, dall'evoluzione triadica della materia (tesi-antitesi-sintesi). Il biblico racconto di Adamo che passa in rassegna, dà un nome alle bestie dell'Eden, è fantastico e mitico. L'uomo vien dopo.

La storia poi, in ossequio al materialismo storico, è il prodotto del linguaggio.

Questi cardini sbrigliano la logica di Foucault in furia devastatrice. Il linguaggio dilania a sbrendoli l'essere. Svuotandone i contenuti, lo demolisce *ab imis*. E non meraviglia. La logica di Foucault è la logica d'un linguaggio in sé fenomenico, tramite ed interprete di puri fenomeni, fatiscenti apparizioni dentro e fuori di noi.

Già le « scienze umane » — regista il linguaggio — sfatano fede e filosofia.

L'uomo è un enigma insolubile. Non è né corpo né spirito, non è sinolo di carne ed anima, non è l'idea di Hegel. Orbene la fede, a mezzo dei miti, e la filosofia, metafisicamente, ingannano l'uomo con l'illusione della « persona », autonoma, « sui compos et sui iuris », persona in relazione a Dio.

Ma, a lor volta, franano le « scienze umane », smentite dal fenomenismo e dal determinismo del linguaggio.

Da un verso, precluse al noumeno, s'arrovellano ad inquisire valori e scopi al di là dei fenomeni in un abbozzo di rude, fallace metafisica ricolma di empiricità. D'altro verso, deterministiche, sfuggono al controllo dell'uomo, ch'è oggetto e non soggetto.

Labbreggia il pensiero sull'ultima spiaggia. Non può sostenere ai limiti che l'uomo si fa di continuo, dacché, all'atto di farsi, di colpo si disfa e distrugge.

Assurdo l'essere. Assurdo il conoscere. Ghigna solitario il nudo fenomeno, apparizione di non so che cosa (= oggetto) a non so chi (= soggetto), apparizione di nulla a nessuno.

Lo sfacelo non ha residui. La logica di Foucault è l'estremo epigono del kantismo. Dietro lo scetticismo di Hume e l'agnosticismo di Kant firma il nichilismo. Muore Dio. Muore l'uomo.

Il Cristianesimo, storia della salvezza in Ricoeur, centone di mitologie in Lévi-Strauss, non è se non un'abitudine del pensiero e un paradigma del linguaggio. Foucault — scrive J. Piaget — eleva l'eclissi a ipostasi: spettacolo lugubre, funereo, in cui al cinema subentra la lanterna magica (cfr. M. FOUCAULT, *oo.cc.*, passim; J. PIAGET, *Le structuralisme*, Parigi 1968, p. 285).

La logica di natura in Lévi-Strauss

A Lévi-Strauss non importano uomini e cose, ma le strutture, quadri, schemi e sistemi che chiamano in causa la natura, non lo spirito.

Di conserva strutturata e strutturante, la natura è una struttura evolventesi a tappe. Va dalla materia adiafora alla vita, vegetativa prima, sensitiva in seguito, infine intellettiva, laddove l'evoluzione sfiora il culmine col cervello dell'uomo.

Ed eccoci all'evoluzione del cervello che inaugura inconsciamente il civile consorzio e fissa, in progressività di sviluppi, le leggi o norme del nostro convivere.

La presa di coscienza di tali leggi o norme ingenera la cultura e la civiltà.

Animatore del cervello, fonte del linguaggio, l'Inconscio plasma il pensiero e i miti: « E' l'Inconscio che cogita in me, ed io dubito se il

pensiero è *mio*... I miti son pensati da me a mia insaputa » (C. LÉVI-STRAUSS, *Jean Jacques Rousseau,* Parigi 1960, p. 27; *Le cru et le cuit,* o.c., pp. 20, 35).

Nell'ambito dell'etnologia Lévi-Strauss studia l'incesto, o complesso di Edipo, in linee e riverberi d'ottica freudiana.

Alla stregua dei miti e dei costumi, il veto dell'incesto è segno di civilizzazione, un virgulto di culturizzazione in atto. Le leggi o norme del civile consorzio reclamano lo scambio delle donne a che le famiglie non si concludano in se medesime, ma s'allarghi la società dei *clan.*

« Devesi alla Natura tutto ciò che in noi uomini è universale, immutabile, a carattere di spontaneità. Particolare per contro, mutevole, a carattere di artificio, è tutto ciò che insorge da norme o leggi e appartiene alla cultura » (C. LÉVI-STRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté,* o.c., p. 9).

Non i contenuti efformano la cultura, ma le strutture gnoseologiche dell'io, strutture dovute al determinismo del civile consorzio in quanto ciascun uomo non può non accettarne le norme o leggi.

In opposizione a Freud, Jung e ai fenomenologi della religione Lévi-Strauss neglige i contenuti dei miti, l'innato simbolismo dei valori religiosi. Gli premono le analogie tra i miti di popoli e stirpi, sì da stabilire, classificandoli, vuoi gruppi sociali chiusi, che rivendicano proprie e differenti strutture, vuoi gruppi sociali omogenei, tributari a identiche strutture.

Lo studio dei miti più arcaici — e Lévi-Strauss visse a lungo coi selvaggi in Sud America — scopre in chiave sistematica, alle basi del linguaggio e del dialogo, una logica di natura, inconscia. Lì è la matrice d'ogni comunicazione degli uomini, da individuo a individuo, da tribù a tribù, da popolo a popolo, in cui l'umanità ha deposto e depone le sue dovizie di cultura.

Il mito snoda un tema di fondo in un ventaglio di variazioni, simile alla musica e al linguaggio melodico, relativamente sia alle disparate tribù, sia all'atmosfera d'animo dell'indigeno che narra il mito.

Dalla pluralità dei *temi* e delle *variazioni* lo strutturalismo di Lévi-Strauss inferisce ponteggi maestri:

a. Unico è il tema di fondo dei singoli miti, unico l'annunzio, e i miti non diversificano se non grazie al codice o simbolismo;

b. I codici nondimeno recano la stessa tipologia, utilizzando il con-

flitto tra *qualità sensibili* — « le cru et le cuit », ad esempio — che assurgono a dignità logica;

c. Cinque i sensi dell'uomo e cinque i codici precipui;

d. Il massimo codice è quello del gusto, in ordine ai regimi di alimentazione, poiché l'annunzio che ne rifrangono gli altri codici eccede a mille doppi l'annunzio che di essi fa il gusto.

La scala gerarchica a livello di simbolismo e di rifrazione dell'annunzio dei *segni mitici* non dà adito, in merito, all'introduzione d'un « archetipo ». Lévi-Strauss scalza il privilegio del simbolismo di Heros, caro alla scuola di Jung. E' il simbolismo del gusto che svetta alle origini e rivela il valore dei *segni erotici.*

L'ermeneusi di Lévi-Strauss accenna a spunti di filosofia.

Così il conflitto tra *acqua* e *fuoco,* rima d'obbligo d'un nuvolo di saghe, dimostrerebbe che il pensiero investito dai miti primitivi non è ingenuamente antropomorfico, ma si apre ad una speculazione cosmica, oggettivante, in conformità alla pre-scienza mitica dell'antica Grecia.

Di più. Il codice *sidereo* dimostrerebbe che i miti decampano dall'area d'una semplice pre-scienza e lambiscono la scienza di oggi: « Se astraessimo dai contenuti concreti dell'astronomia indigena, noi troveremmo la medesima logica delle qualità sensibili, ov'è fluida la distinzione tra gli stati di soggettività e le proprietà del cosmo ».

Non solo prescientifico, ma scientifico è dunque il pensiero mitico, anticipazione in germe, all'esordio, della scienza di oggi: due logiche che, per unità di indirizzo, tendono a sopprimere la distinzione tra natura e cultura, tra uomo e cosmo (cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit,* o.c., passim).

Lo strutturalismo di Lévi-Strauss applica la linguistica all'antropologia e alle scienze umane. La storia non conta. I sistemi di parentela, mezzi di comunicazione e di dialogo, si risolvono in sistemi di segni emblematici. S'accomunano quindi nell'indagine antropologia e linguistica.

Non più categorie del soggetto, le strutture erigono i sistemi all'insaputa dell'io. Scomparso il « Cogito », lo strutturalismo degrada il dinamico in modalità aleatorie dello statico, a fenomeni effimeri di strutture vitree, tetragone, che poggiano su pilastri corporei, le qualità sensibili.

Il « novum organum »

Giustapposta a *Les structures élémentaires de la parenté* (a. 1949) e a l'*Anthropologie structurale* (a. 1958), estensione dell'analisi avviata in *La Pensée sauvage* (a. 1962) e in *Le totémisme aujourd'hui* (a. 1963), l'opera *Le cru et le cuit* incardina il « novum organum », crismandone metodi e criteri, collaudo d'un piano ambizioso ch'era in programma dal 1950.

« Se l'attività dello spirito — affermava Lévi-Strauss in *Anthropologie structurale* — consiste nell'imporre forme ai contenuti; se queste forme si equivalgono sostanzialmente, idonee alla comunicazione di tutti gli uomini, primitivi e contemporanei, siccome affulge dai nostri studi intorno al simbolismo insito nel linguaggio ed ivi espresso, va da sé che si dovrà e basterà raggiungere la struttura inconscia, supporto genetico delle antiche istituzioni o costumi, ai fini di ottenere un principio d'ermeneusi valido per ogni istituzione o costume» (*Ib.*, o.c., p. 36).

Donde l'analisi riguardo a *La Pensée sauvage.* E dall'analisi risulta:

a. Che non v'è *hiatus,* salto quidditativo, tra il pensiero silvestre, barbaro, e il pensiero scientifico di oggi, la razionalità dei contemporanei;

b. che la comprensione del pensiero silvestre, barbaro, è via alla comprensione d'una logica di natura, elementarissima, del pensiero e del linguaggio di tutti gli uomini;

c. che la separazione spasmodica tra natura e cultura non ha se non carattere di temporaneità, eliminabile non già attraverso la *scienza* di Comte e di Marx, l'evoluzionismo di Tylor, il relativismo di Malinowski e il sociologismo del « Cogito » di Sartre, ma attraverso una scienza nuova, capace di far sua la *logica di natura* sottintesa nell'apparente illogicità dei primitivi, « la pensée sauvage ».

Non più, al limite, lo spartiacque, avallato sino a ieri, tra pensiero dei primitivi, *sauvage,* e pensiero dei contemporanei, *rationnel.* In entrambi i casi il senso emerge dal sistema dei segni che parla mediante l'uomo, a prescindere dagli stadi dell'evoluzione storica. Non più la storia in luce di marxismo e di progressismo alla Sartre, ambedue inficiati da un subdolo sciovinismo.

Il sistema dei segni sigla le strutture. La struttura è un sistema di trasformazione che, in quanto sistema, include leggi in contrasto alle peculiarità dei vari elementi e che persevera, o s'arricchisce, nel gioco

di tali trasformazioni, eppur inconcusso, sicché le trasformazioni non debordino dal loro circuito o rimandino ad elementi esterni.

Totalità, trasformazione e autoregolazione fisionomizzano la struttura. Multipli e polimorfi gli elementi si articolano reciproci, cospirano insieme alla totalità del sistema, laddove immutandosi l'uno, « in solidum » si sconcertano gli altri. Conseguentemente la linguistica strutturale vede le parole definirsi le une in relazione alle altre. Dai rapporti che si instaurano, precise e inequivoche strutture di parole, noi sceveriamo le innumeri lingue (cfr. *Anthropologie structurale,* o.c., p. 306 ss.).

Collimano linguistica strutturale e strutturazione musicale. E' la scoperta di Lévi-Strauss.

Se, in cifra di linguistica, i vari elementi si sistemano in articolazione di parole e sfoggiano il linguaggio, anche i suoni, in cifra di musica, si sistemano secondo le regole dell'armonia e, a livelli più nobili, in tipiche strutture: sonate, fughe, quartetti, sinfonie. ecc. Per cui non v'ha dubbio che la strutturazione musicale immanentizzi una logica inconscia, o semi-conscia, alla stregua della logica di natura dei miti:

« I miti ci svelano le nostre scaturigini sociologiche e ci colgono nel nostro essere di gruppo a titolo di consorzio civile. Con egual registro la musica ci indica le nostre scaturigini fisiologiche e ci afferra alle viscere... Wagner è il padre dell'analisi strutturale dei miti... Se un « leit - motiv » erompe dai miti sud-americani è l'idea del bisogno-desiderio di reperire, in seno all'*hiatus* tra natura e cultura, la continuità armonica, o la mediazione, in grado di dirimere il tragico conflitto dei due poli cosmici » (cfr. *Le cru et le cuit,* o.c., p. 104).

Le contraddizioni

Aspetti absoni, contraddittori tarano lo strutturalismo di Lévi-Strauss.

Calza la logica di natura, inconscia, alle basi del linguaggio, diretta a smontare il dualismo di Sartre, astorico-storico, di primitività e contemporaneità. Ma più non calza, repelle, se alle basi del linguaggio, scaturigini sociologiche, non colloca se non le qualità sensibili, i soli elementi a disposizione dei popoli arcaici, agli inizi, in ordine all'espressione del pensiero.

Nell'alveo della « pensée sauvage » le qualità sensibili di Lévi-Strauss, attesi i formali rapporti che le affiatano, rinvierebbero a significati spirituali volti alla costituzione di globali e architettonici sistemi. Il che però — piaccia o no a Lévi-Strauss — infeuda i *fatti* dell'osser-

vazione etnografica, intellettualisticamente, all'alternativa tra un'ermeneusi idealista (« notte con le vacche nere », dirà Hegel, fattore il buio di indiscriminanza) e l'ermeneusi materialista d'indole feuerbachiana.

Dilaga demistificatrice l'analisi di Lévi-Strauss. Potremmo e dovremmo utilizzarla a contestazione dei miti della scienza, oltre che in funzione d'una scienza dei miti.

Il connubio di musica e mitologia, il ricondurre i miti a Wagner, ammalia l'anima. E' un fascino breve. Subito grosse incertezze ci assalgono: Non è forse la « pensée sauvage », in ritmi wagneriani, una consolazione romantica? E lo strutturalismo non è forse una metafisica dell'arte, che inebria ed offusca ad un tempo a mo' di narcosi, un brano di musica, e di musica tedesca?

La nuova antropologia di Lévi-Strauss risolve la ridda di trasformazioni, la movimentazione inesausta, l'evoluzione in genere in simulacri d'illusorietà.

E' strutturalismo antipodico allo storicismo. *Longitudinale* è l'angolo visivo della realtà che guida lo storicismo, ermeneusi dell'essere in chiave di divenire, sviluppo e progresso. Insta, sì, il primato d'una diagnosi *trasversale*, e cioè lo storicismo considera la realtà a guisa di « sistema », ma è un sistema relativamente costante di rapporti, non già statico od immoto, d'uniformità assoluta. Guarda ai fatti, specie linguistici, in termini di successione nel tempo, e non solo sulla linea dei rapporti che annodano gli elementi costitutivi d'un sistema linguistico, non valutandone le origini e l'odissea in braccio al sistema. Comunque la successione nel tempo è subordinata ai mutui rapporti di tali elementi: il divenire non concerne se non le loro trasformazioni ai fini del sistema.

La nuova antropologia di Lévi-Strauss si oppone poi all'umanesimo, all'idealismo e al neo-tomismo.

Si oppone all'umanesimo perché aggioga l'uomo al sistema. E' — in dettaglio — la priorità delle strutture sociologiche sopra le scelte dei singoli, la priorità della lingua su chi la parla, la priorità dell'organizzazione economica e politica sopra la prassi spicciola di ciascun individuo. Il sistema definisce lo spazio e le clausole di vita. Lì può muoversi l'individuo, dar adito a trasformazioni. Al di fuori, no.

Si oppone all'idealismo perché afferma l'oggettività d'ogni sistema di rapporti. Non è creazione dell'io, una funzione del soggetto, ed ha precipuo l'ufficio di render ragione del maggior numero di fatti accertati.

Si oppone al neo-tomismo perché, espunto il metafisico, nega la « quidditas » dell'uomo, imprigionandolo in una forma unitaria sempre identica a se medesima.

ABBONAMENTI

Italia	L. 10.000
Estero	L. 12.000
Sostenitore	L. 20.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste internationa'.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 3.000